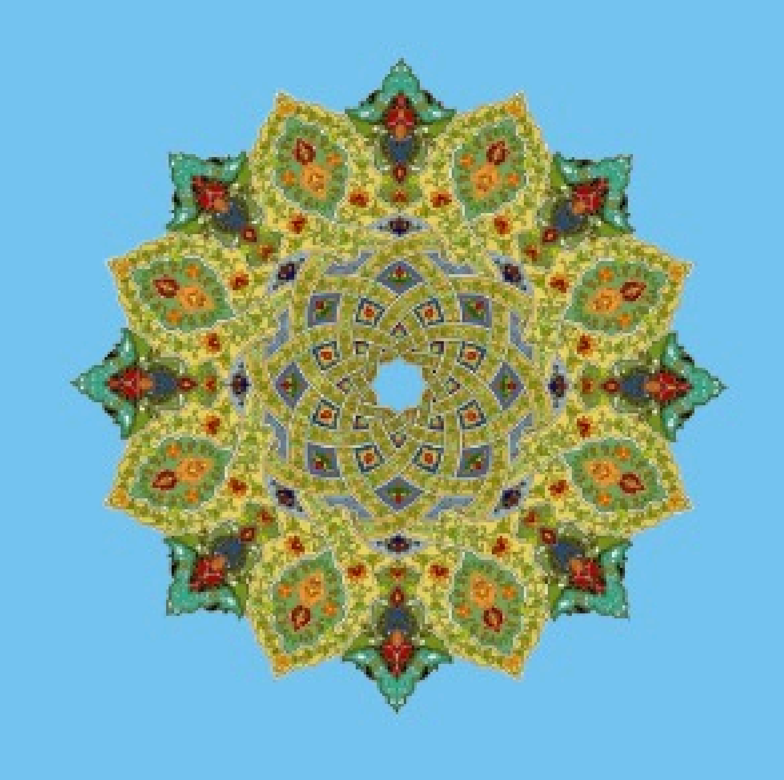


مجلة
المجمع العلمي العراقي



فصلية محكمة أنشئت سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م
الجزء (الثالث) المجلد (السبعون) آب ٢٠٢٣م - محرم ١٤٤٥هـ

مجلة المجمع العلمي العراقي الجزء (الثالث) المجلد (السبعون) محرم ١٤٤٥هـ/آب ٢٠٢٣م

(شروط النشر وضوابطه)

١– تنشرُ المجلةُ البحوثَ العلميّةَ ذات السّمة الفِكريّة والشموليّة بما يسهمُ في تحقيقِ أهدافِ المَجمَع .

٢– لغة المجلة هي اللغة العربية ويُراعي الباحثون والكتّابُ في صياغتهم الوضوحَ وسلامةَ اللغة إملاءً وأسلوباً .

٣– يُشترط في البحثِ ألّا يكون قد نُشر أو قُدِّمَ للنشر في مجلّة اخرى ورفض لعدم صلاحيته أو ثبتَ أنّهُ مسروق ، وَيُقَدِّمُ الباحثُ تَعَهُّداً بذلك ضمنَ استمارةٍ أُعِدَّت لهذا الغرضِ يقومُ بملئِها ويتحَمّل المسؤوليّةَ القانونيّة إن ظَهَرَ خلاف ما قدَّمَهُ من معلوماتٍ تخصُّ بحثَه.

٤– تُعرَضُ البحوثُ المقدّمةُ للنشرِ في المجلّة على مُحَكَّمين من ذوي الاختصاص لبيان مدى أصالتها وجودتها وقيمة نتائجها وسلامة لغتها وصلاحيتها للنشر ، ويتمُّ اعتمادُ استمارةٍ رَقميّةٍ تُدوّنُ فيها ملاحظاتُ كلِّ مُحَكَّم.

٥– هيأة تحرير المجلّة غيرُ ملزمةٍ بإعادةِ البحوثِ إلى أصحابها في حالة عدم نشرها.

٦– لا تنشر المجلةُ الدراساتِ السياسية التي تمسُّ كياناً معيناً أو تنظيماً خاصاً ، أو البحوث الّتي تَمَسّ العقائدَ والمذاهبَ الإسلاميّة أو الطوائف والأديان الأخرى ، ولا تنشرُ المجلّةُ البحوثَ الّتي تتحدَّثُ عن الفسادِ الماليّ والإداريّ لأيّ مؤسّسةٍ من مؤسّساتِ الدولة.

٧– تخضَعُ البحوثُ المُقَدَّمَةُ للنّشرِ في مجلّةِ المَجمَعِ العلميّ العراقيّ لبرنامجِ الاستلال الرّقميّ ؛ للتأكُّدِ من أنَّ البحثَ لم يتجاوز المقدارَ المُحَدَّد من الانتحالِ بحسبِ تعليماتِ وزارة التعليم العالي والبحث العلميّ .

٨– تتعهّدُ المجلّة في حالِ نشرِ البحثِ بالحفاظِ على حقوقِ الملكيّةِ الفِكريّةِ للبحثِ ويُعَدُّ جزءاً من وثائقها ، ولا يُسمَحُ لأيّ شخصٍ أو جهةٍ بإعادة نشر البحث أو الأخذ منه من دون موافقة هيأة تحرير المجلّةِ .

٩– يُرسلُ البحثُ إلى المجلةِ بالمواصفاتِ الآتية :

أ. أن يكون مطبوعاً على الحاسوب ومخزوناً على قرص CD ومرفق بنسخة ورقية تحملُ اسم الباحث وعنوانه الكامل باللغة العربيّة .

ب. أن يكون مستوفياً للمصادر والمراجع ، موثقة توثيقا تاماً بحسب الأصول المعتمدة في التوثيق العلميّ .

ت. يرفق بالبحث ما يلزمه من أشكال أو صور أو رسوم أو خرائط أو بيانات توضيحية أخرى، على أن يوضح في كل ورقة مكانها من البحث ويُشار إلى المصدر إذا كانت مقتبسة .

ث. يرفق بالبحثِ ملخّصٌ باللغتين العربيّة والانكليزيّة بحدود نصف صفحة لكلِّ مُلخّص .

ج. تُكتب الكلمات الدالّة باللغة الإنكليزية .

ح. أن تستخدم في البحث المصطلحات العربية أو المقرّة عربيّاً .

١٠ – يُعطى صاحبُ البحث (عند نشره) نسخة واحدة من المجلّة مع ثلاثِ مستلّات من بحثهِ .

البحوث المنشورةُ في مجلَّةِ المَجمَعِ العلميّ العراقيّ لا تعبّر بالضرورةِ عن رأيِ المَجمَعِ العلميّ العراقيّ

تُرسَلُ البحوثُ إلى السيّدِ رئيس تحرير مجلة المجمع العلمي العراقيّ

iraqacademy@yahoo.com

journalacademy@yahoo.com

الاشتراكات : داخل العراق (٢٠٠٠٠) الف دينار سنويا .

خارج العراق (١٠٠) دولار امريكي سنويا .

المحتويـــات

الجزء الثالث/ المجلد السبعون

الإعـراب

(العلامة والوظيفة والدلالة)

الأستاذ الدكتور مهدي صالح سلطان
جامعة الإمام جعفر الصادق . كلّيّة الآداب

الملخص:

انطلق الدرس اللغوي العربي من ضبط حروف القرآن الكريم، الذي يُنسب وضعه إلى أبي الأسود الدؤلي ، في نقطه لحروف القرآن الكريم حرفًا حرفًا، والذي سُمِّيَ بنقط الإعراب، وهذه النُّقطُ علاماتٌ لفظيّة تميّزُ تنوع لفظ الحرف الواحد وتُحَدّدهُ كتابيًّا، وفي الوَقتِ نفسِه هي وحدات لغوية تُنَبِّهَ على بنية الكلمات ووظائفها النحويّة والدلاليّة، كالفاعليّة والمفعوليّة والإضافة ... إلخ .

فالنُّقطُ وحدات التمكن من تيسير قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة، وبها انفتحت مغاليق الألفاظ لما يناسب المعاني، وكانت السبيل إلى اكتشاف وحدات النحو وَحداتُ تأسيس النحو العربيّ؛ وَفق منهج علميٍّ مُستنبط من الواقع الُّلغويّ، المستند إلى المحسوس المُدرك بالسمع والنطق والكتابة، وقد اتصل بتداول القرآن الكريم، وبتمييز دلالة المفردات والتراكيب والأساليب.

لكن يُلحظ تراجع تعليم أساس التمكن من العربيّة في هذا العصر، بتركِ ضبط مقاطع الكلمات المؤلّفة من الحروف والحركات، وتراجع أوّلية تعليم آلية الضبط والإعراب، ما صار يؤثّر في تداول العربيّة وفي استعمال الناس وتواصلهم ، والابتعاد عمّا يُناسبُ طبيعة هذه اللغة الكريمة، حتى صار اليسير المتدرّج الواضح صعبًا، فيما يُدَّعى ويُقال مع الأسف الشديد .

Syntax (Sign, Function and Connotation)

Prof. Dr. Mahdi Saleh Sultan
College of Arts / University of Imam Jaafar Al-Sadiq "pbuh"

Abstract

The Arabic linguistic lesson started from tuning the Holy Qur'an's letters, whose status is attributed to Abi al-Aswad al-Du'ali, in his punctuation of the letters of the Holy Qur'an letter by letter, which is called the dots of syntax.

Dots are verbal signs that distinguish the diversity of the pronunciation of a single letter and specify it in writing. At the same time, they are linguistic units that point out the words' structure and their grammatical and semantic functions, such as the participle, past participle, the passive, the addition...etc.

The dots are the units of ability to facilitate the correct reciting of the Holy Qur'an, and through them, the veils of utterances were opened to suit the meanings and the way to discover the units of grammar which was the units of establishing Arabic grammar; according to a scientific method deduced from the linguistic reality, based on the perception of hearing, pronunciation and writing. It has been connected to the circulation of the Holy Qur'an and distinguishing the significance of vocabulary, structures, and styles.

However, it is noticeable that teaching the basics of mastery of Arabic has declined in this era, by abandoning the syllables, and the priority of teaching the mechanism of punctuation and syntax has declined, which affects the use of noble language in communication among people. And moving away from what suits the nature of this noble language, until the easy and clear expression became difficult as it is claimed and said with great regret.

المقدّمة:

انطلق الدرس اللغوي العربي من ضبط حروف القرآن الكريم، الذي يُنسب وضعه إلى أبي الأسود الدؤلي، في نقطه لحروف القرآن الكريم حرفًا حرفًا، والذي سُمِّيَ بنقط الإعراب، والنُّقَطُ عبارة عن علاماتٍ لفظيّة تميّزُ تنوع لفظ الحرف الواحد وتُحَدّدهُ كتابيًّا، وتُؤثِّر في بنيةِ كلمته ووظيفتها، وهذا أشبه ما يكون بما عرضه أحمد المتوكل بالنموذج والنواة، في تثبيت أوَّلُ نماذج نظرية النحو الوظيفي، والوظيفة علاقة استند إليها النحو الوظيفي؛ لكونها تهتم بالوحدات اللغوية داخل التركيب وبالعلاقات التي تربط بينهما [المنحى الوظيفي ٧١]؛ فواضعُ النحو العربيّ الأوّل كان قد تَنَبّهَ بعد الضَّبطِ على بنية الكلمات ووظائفها النحويّة والدلاليّة، لمناسبة المعنى الصحيح، فضَبطُ المقطعِ يَمنعُ من انحراف الفم بالحرف، وبهذا الضبط يتعيّنُ شكلُ الكلمة ومعناها ووظيفتها كالفاعليّة والمفعوليّة والإضافة... إلخ، فضلًا عن قرائن أخرى .

وقد استند الواضع نفسَه إلى خصائص العربية وطبيعتها، في وعيٍ أثر اختلافِ الضبط في اختلاف المعاني، ومن ذلك ما أثبتوه من غلط واختلال الدلالة لقراءة قوله تعالى: (...أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ... ـ التوبة ٣) بكسر اللام من (رسولِه) ما جعل ذلك الأعرابي يقول:

برئثُ من رسول الله؛ لتمييزه فيما يسمع الوظيفة التي حدّدت البنية، فوظيفة الكسر غير وظيفة الفتح والضمّ، لأنّ بالكسر سيكون العطف في الآية على (المشركين) لا على لفظ الجلالة، والصواب فتح اللام من (ورسولَه)، أو ضمّها به، بتقدير (ورسولُه بريء) في القراءة المتداولة، أي أنَّ انحراف الفم إلى الكسر بالراء خالف النُّطق الصحيح للكلمة، وأدّى إلى الغَلطِ الفاحش والمعنى المرفوض .

ومنه أيضًا النطق بـ : (أشهدُ أنَّ محمدًا رسولَ الله)، بفتح اللام من (رسول)، وبسببه تكون الجملة ناقصة وبها حاجة إلى ما يتمّمها، وقد رفض نقصَها سامعُ اللغة الطبيعي من أهلِ الفصاحة؛ لأنّ المبتدأ . في تحليل النحويين لهذا الرفض . بلا خبر، فيما يصح المعنى ويتم بناء الجملة عند تغيير الفتح إلى ضمٍّ؛ لأنَّ الكلمةَ بضبطِ الضم . في التوجيه النحوي . ستكون خبرًا لـ (إنّ) لا صفة لاسمها، وبهذا الضَّمِّ يكون الإعراب الصحيح، وتتم الجملة ويستقيم المعنى، ويتحقّق التواصل والتبليغ الصحيح بين المتكلم والمُستمع .

أوّلًا : وحدة الضبط وحدة الإعراب

ومن أمثلة الربط بين الضبط وما يغيّر أسلوب الجملة ما جاء في حكايات تأسيس النحو، مثل: ما أجملُ السّماءِ؟ فهذا هو ضبط جملة الاستفهام، أمّا ضبط جملة التعجب فـ : ما أجملَ السّماءَ ! جاء في الإيضاح : (حُكي عن أبي الأسود الدؤلي أنه لمّا سمع كلام المولدين بالبصرة من العرب، أنكر ما يأتون به من لحن لمشاهدتهم الحاضرة وأبناء العجم. وأن ابنة له قالت له ذات يوم : يا أبه ما أشدُّ الحرِّ؟ فقال لها: الرمضاءُ في الهاجرة يا بُنيّة. أو كلامًا نحو هذا؛ لأنّ في الرواية اختلافًا، فقالت له لم أسألك عن هذا، تعجبت من شدّة الحرّ. فقال لها : قولي إذًا : ما أشدَّ الحرَّ! ثمّ قال فسدت ألسنة أولادنا) [٨٩] . ويتضح من هذا الربط هو ما تؤدّيه آلة الإعراب، (فقد كان الهدف الأول من وضع النحو، كما تقول الرواية عن أبي الأسود الدؤلي، تعليم الكلام [للمولدين و] لهؤلاء الموالي الذين رغبوا في الإسلام ودخلوا فيه) [طبقات النحويين ٢٧] .

وكانت الخطوة الأولى في بناء النحو تلبية الحاجة إلى ضبط الكلام على وجهه الصحيح، أي المعاني المختلفة التي (يعبر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ) [الإحكام في أصول الأحكام ٢/١٩٣] .

ويبدو للمدقق التلازم بين اكتشاف ضبط الحروف وتحديد تنوّعها والتفكير بما يكون سببًا لهذا الضبط، إذ إنّ ابتداع آليات التمكّن من النطق الصحيح أفضى إلى التفكير بسبب اختيار العلامة المنظورة المناسبة لجزء الكلمة المؤثر في بنائها وبناء جملتها أيضًا، بمعنى أنّ الضبط أدى إلى التفكير فيما يتصل بقواعد بناءِ الكلمة والجملة، وأدّت حاجة الضبط إلى اكتشاف العلامة التي تحدّد أصغر وحدة لغوية تؤثر في بناء المفردة الواحدة من جهة، والجملة الكاملة

من جهة أخرى، ثمّ انفتح أمام دارسي اللغة ما وجدوه ينتظم ويَطّرِد في جزء الكلمة الواحدة أو الكلمات في الجمل وقد حدّدوه وعلّموه بالنقط، وهكذا صار النقط متممًا للحرف، ووحدة لغوية تؤثر صوتيًا وصرفيًا ونحويًا ودلاليًا، وجزءًا يربط مقاطع الكلمات والجمل، فالنُّقَطُ هي الوحدات اللغوية الأساسية التي لها الشأن الكبير في تقعيد اللغة وتعليمها وضبط تداولها، على جميع المستويات اللغوية .

وارتبط الإعراب (القواعد) بالضبط (الشكل)، وكانا وجهين لقضيّة واحدة، فمجموعة القواعد هي وظيفة النحو، ونتيجة من نتائج الضبط، وجاء التفكير بالقواعد بعد الضبط، وما نَقطُ أبي الأسود في ضبط القرآن الكريم إلاّ إظهار علامات الإعراب، التي هيّأت للتفكير في سبب اختلاف النقط ربطًا ببنية الكلمات ووظائفها في تأليف الجمل .

ولو تأملنا النص الذي وصف الضبط، ودققنا بدلالات مفرداته، وأدوات تنفيذه، وما أحاط به من ظروف، ومنهج الوصول إلى تحقيقه، لما أخطأنا الوجهة السديدة والاستعداد المناسب لانطلاق هذا العمل الجليل، إذ لا بُدَّ أن يكون المؤسس (قد فكر زمنًا طويلًا ولاحظ نطق الكلمات والحروف الواردة في كلام الناس أو الواقعة في آيات القرآن الكريم وتغيراته، وراقب شفاه الناطقين بهذه الآيات وميّزَ مواقع فتح الشفتين ومواقع ضمهما ومواقع كسرهما ... [و] اشتق منها [آلة الضبط من مثل قوله :] (إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة على أعلاه وإذا ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف وإذا كسرت فمي فاجعل النقطة تحت الحرف ... فابتدأ أبو الأسود يقرأ والكاتب ينقط حتى أتمّا نقط المصحف) [مراتب النحويين ١٠ . ١١]، (ومعنى ذلك أنّ نقط أبي الأسود ما هو إلاّ بداية التفكير في وضع أبواب النحو) [المدارس النحوية٥٧]، استنادًا إلى تعرّف وحداته لـ (أنّ عبارة . فتح الفم وكسره وضمه . يسّرت خلق مصطلحات ثلاثة للإشارة إلى هذه النُقط ... وإلى طريقة نطقها أيضًا، وتلك هي المصطلحات . الفتحة والكسرة والضمة . ولعلّ الوصول إلى هذه المصطلحات الثلاثة أن يكون بالنسبة لأبي الأسود وأصحابه كشفًا هائلًا يقف من بناء صرح النحو العربي موقف اكتشاف النار من تقدم الحياة الإنسانية، ولعّل الدليل القوي على ذلك أنّ النحو العربي بُنِيَ كلُّه على هذه الحركات؛ لكونها أصبحت علامات الإعراب) [الأصول ٣١] ؛ وهذا كلُّه يشير إلى وظائف العلامات التي ارتبطت بالحوادث، وبالوضع الأوّل والحاجة إلى مطابقة اللفظ المعنى .

أقول : إنهم اكتشفوا وحدة ضبط الأبنية اللغوية، وحدة التطابق بين المنطوق والمكتوب، وحدة تمييز المقاطع الصوتية والصرفية، فضلًا عن الربط الواضح بين أداة الضبط وما سمي لاحقًا بالإعراب ؛ وهذا هو الربط الطبيعي والمنطقي في تأمل الاختلاف والتشابه لما يضبط، وفي تمييز خانات الضبط اللغوي، إلى مجموعات متناسبة، من منطلق النظر إلى ما صار يلحظ

مضبوطًا، لماذا يضبط هذا هكذا؟ ولماذا هذا أشبه هذا وخالفا ذاك ؟ ... إلخ ؛ وصولا إلى اكتشاف المنظومة اللغوية الكاملة منظومة الإعراب، استنادًا إلى وحدة الضبط وحدة التعيين اللغويّة الصغرى .

ويلحظ أيضًا أنّ وحدة ضبط الإعراب نفسَها هي وحدة ضبط مقاطع الكلمة من أوّلِها وأوسطها فضلًا عن آخرِها، مثل : عَلَمَ، عِلْمٌ، عَلَمْ، عُلِمَ ... إلخ، لذلك كانت هذه الوحدة هي وحدة استقرار أَوَّليّة تعليم الهجاء العربي، بالبدء بتعليم الحرف وضبطه بالحركات، ومن ثمّ ينتقل المبتدئ إلى التمكن من القراءة والكتابة بعد ضبطِ الآلية الدقيقة لإتقانهما، (وبعد ذلك يُنتقل إلى علم النحو واللغة مَعًا، ومعنى النحو هو معرفة تنقّل هجاء اللفظ، وتنقّل حركاته، الذي يدلّ كلّ ذلك على اختلاف المعاني، كرفع الفاعل ونصب المفعول، وخفض المضاف، وجزم الأمر والنهي وكالياء في التثنية والجمع، في النصب وخفضهما، وكالألف في رفع التثنية، والواو في رفع الجمع، وما أشبه ذلك، فإن جهل هذا العلم عسر عليه علم ما يقرأ من العلم) [رسائل ابن حزم ٤ /٦٦] . لهذا نجد أنَّ ترك البدء بتعليم الضبط وتهجئة الكلمات بتغيّر الحركات في هذا العصر، من أكبر مشكلات تعليم اللغة العربية ؛ بعد استعانة أهل التربية والتعليم بطرائق تعليم اللغات الغربيّة غير المعربة .

ذلك لـ (أنّ الاسم لما كان يدل على المعاني المختلفة كالفاعلية، والمفعولية، والإضافة، وصيغته واحدة، احتيج إلى الإعراب ؛ لإزالة اللبس، بدليل: ما أحسنَ زيدًا! فإن نصب زيدٍ، وفتح نون أحسنَ يدلُّ على التعجب، ورفع نون أحسن وجرّ زيدٍ يدل على الاستفهام، وفتح نون أحسنَ ورفع زيدٍ يدل على نفي الإحسان) [المغني في النحو ١/١٩٦] .

ويلحظ أنّ المتغير فيما تقدم اختلاف الضبط الذي يتبع الحرف الأخير من الكلمة الذي سمّي فيما بعد حرف الإعراب؛ لاختلاف المعنى الذي تؤَدِّيه كلمته بتغير ضبطه، فهي إشارات تدلّ على موضع الكلمة من الإفهام، ومعنى يزاد على معناها المعجمي، في تأليف الجملة، وتركيب كلماتها مع غيرها تركيبًا تحصل به الفائدة، فالضم والكسر والفتح والسكون وما ينوب عنها لحروف أواخر الكلمات حروف الإعراب، وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة [الكتاب ١/ ١٣] .

قال أحمد أمين فيما صنعه أبو الأسود الدؤلي في الربط بين الضبط والإعراب : (إنّ عَمَلَهُ أثار الكلام حول الرفع والنصب والجر والتنوين) [ضحى الإسلام ٢/٢٨٨] .

وقال الدكتور محمد خير الحلواني : (والحق أنَّ عمل أبي الأسود في نقط المصاحف من شأنه أن يوجه الانتباه إلى الظواهر الإعرابية، ولا يبعد أن يكون دفعه إلى وضع ملاحظات يسيرة

تفسر رفع الأسماء ونصبها وجرها تفسيرًا بسيطًا، وهذا يوافق ما يمكن أن يستخلص من الكتب القديمة في ذكرها الأبواب التي وضعها، وهي ثمانية : الفاعل والمفعول، والمضاف، وحروف النصب والجر والجزم، والتعجب، والاستفهام، والعطف، والنعت، وإن وأخواتها ...) [الخلاف النحوي وكتاب الإنصاف ١٣] .

وكان ذلك النقط تثبيتًا لواقع النطق والسماع، واتجاهًا سديدًا في التأسيس لعلم النحو لـ (أنّ العمل الثابت عن أبي الأسود الدؤلي في ضبط النصّ القرآني كان عملاً وصفيًّا ... لأنّه قام على الملاحظة المباشرة لقراءة النصّ ... وهذه صورة تمثل قارئًا يقرأ، وكاتبًا يلاحظ حركة شفتيه، حتى تكون الرموز وصفًا لهذه الحركة . ولا شكّ أنّ هذه التعبيرات التي أطلقها أبو الأسود على حركة شفتيه من فتح وضم وكسر كانت أساس المصطلحات الإعرابيّة في النحو العربي، وقد كان هذا الأصل الوصفي في وضعها ذا تأثير في دراستها عند أوائل النحاة) [النحو العربيّ والدرس الحديث ٥٥] .

ويتأكّد منهج الضبط ووضع العلامات، من رواية أخرى تشير إلى توجيه الإمام عليّ (ﷺ) لأبي الأسود، إلى ما يُمَكّنُ من الضبط، في قوله : (اجعل للناس حروفًا، وأشار له إلى الرفع والنصب والجر) [مراتب النحويين ٢٤] .

فالاهتمام واضح بالظاهرة الصوتيّة الفونولوجيّة وما يعبّر عنها من وصف أو علامات، وهي موضع انطلاق هذا العلم ؛ قال الدكتور حلمي خليل : (إنّ النظام الفونولوجي ينظر إلى الأصوات ويحللها من خلال وجودها في بنية لغويّة) [مقدمة لدراسة اللغة ١٩٣] .

ولو اعتمدنا أدلة الدرس اللغوي الحديث من التي كنّا قد عرضناها في كتابنا السابق القرآن والتأسيس الصوتيّ للنحو العربيّ [١٥١]، على سبيل إظهار أصالة المنهج الصوتيّ لتأسيس النحو ولاسيّما في خطوتيه الأوليين (الضبط والأبواب) أو الجمع بين الضبط ودلالة التركيب، لما استغربنا ما عرضه السّعران : من (أنّ كثيرًا من أصول النحو العربيّ تقوم على أسس صوتيّة، وذلك كالتصوّر الخاصّ بالحرف والحرف المُتحرِّك والحرف الساكن ...) [علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي ٩٥] ؛ تلك التي كانت قد أفضت إلى التفكير في الربط بين معرفة الوحدة الصوتيّة وتمييز المقاطع اللغوية، الصرفيّة والنحويّة التركيبية بدلالة المقطع الصوتي نفسه، استنادًا إلى تمييز المتشابه والمختلف ممّا سُمّي بـ (نقط الإعراب)، منذ بدء النظر في التفكير في التقسيم والتبويب ... إلخ .

ثانيًا : الإعراب و معاني النحو

أصل الإعراب من (العرب) لما يعزى إليها من الفصاحة [الخصائص ٣٧/١]، والإعراب : الإبانة، وأعرب الرجل عن حاجته : أبان، والثيّب تُعرب عن نفسها : أي تُبيّن، وأعربُهم أحسابًا : أبينُهم وأوضحُهم، وعرّب لسانه : صيّره عربيًّا، وأعرب الرجل إذا تكلم بالعربية، والمتكلم بغير الإعراب غير متكلم بالعربية، فلغته فاسدة ليست من العربية، والإعراب : الإبانة عن المعاني بالألفاظ، وبه يوقف على أغراض المتكلمين، والإعراب : بيان معنى الكلمة النحوي الزائد على معناها المعجمي في تأليف الجمل، كما يبيّن الإنسان عمّا في نفسه، والإعراب : الإبانة عن المعاني بالألفاظ المعربة، استنادًا إلى اختلاف حركات أواخر الكلمات المرتبط بمعاني مختلفة [المغني في النحو ٢١٢/١ . ٢١٤، وتاج العروس ٣٢٥/٣] .

والإعراب إمّا لفظي، وهو ما جيء به لبيان مقتضى العامل، من حركة أو حرف أو سكون أو حذف، وهذا هو توجه النحاة الأوّل، أمّا التوجه الثاني فالإعراب معنوي، وتكون الحركات دلائل على هذا المعنى [شرح الأشموني ٩٧/١] .

والإعراب المعنوي وسيلة العربية في التفرقة بين المعاني استنادًا إلى ضبط الألفاظ المتكافئة في الأسماء والأفعال المضارعة، ولولاه لما ميّز فاعل من مفعول ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام ولا نعت من توكيد، ففي الإعراب تتميز المعاني وتتبيّن، إذ يفرّق بالحركات وغيرها بين المعاني، (قالوا ضرب زيد عمرًا، فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمرو على أن الفعل واقع به. وقالوا: ضُرِبَ زيدٌ، فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع زيد على أن الفعل ما لم يسمّ فاعله وأن المفعول قد ناب منابه . هذا غلام زيدٍ، فدلّوا بجر زيدٍ على إضافة الغلام إليه، وكذلك سائر المعاني، جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتّسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه وتكون الحركات دالة على المعاني) [الإيضاح ٦٩ . ٧٠]؛ لأن منع تقديم أجزاء الجملة تضييق على المنشئ ولاسيما في الشعر والسجع، فتتيح العلامة الإعرابية إمكان تغيير موضع الكلمة من الجملة بالوظيفة، ولم يتمكن خلفاء الجيل الأول من النحاة على رأي الدكتور تمام حسان من الفكاك من (التفكير في تغير أواخر الكلمات بحسب اختلاف المعنى، فأصبح هذا التغير هو المشكلة الكبرى في نظرهم، وقد كانت مشكلة تدعو إلى الخروج من طابع العمل [النحوي] إلى طابع النظر) [الأصول ٣١] ، فالإعراب اللفظي وما سبّبه من عوامل كان مدار اهتمام هؤلاء النحاة، ولم يفارقه من جاء من بعدهم؛ عدا لمحات قليلة أفاد منها المحدثون في إعادة النظر سنذكرها لاحقًا . لكن لم يعدم النحاة الربط بين الإعراب القرينة من القرائن والفرع من فروع المعنى استنادًا إلى (هيأة الكلمة وصيغتها ومحلّها،

وكونها مبتدأً أو خبرًا، أو فاعلة أو مفعولة أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير ... إلخ) [البرهان ٣٠٢/١] .

قال الرضي : (والظاهر في اصطلاحهم : أنّ الإعراب هو الاختلاف، ألا ترى أن البناء ضده، وهو عدم الاختلاف اتفاقًا، ولا يطلق البناء على الحركات ؛ وإنما جعل الإعراب في آخر الكلمة، لأنه دال على وصف الاسم أي كونه عمدة أو فضلة، والدال على الوصف بعد الموصوف) [شرح الرضي ٥٩/١] .

وقال الزجاجي : (إنّ الإعراب دالّ على المعاني، وإنه حركة داخلة على الكلام بعد كمال بنائه، فهو عندنا حركة، نحو الضمة في قولك : هذا جعفرٌ، والفتحة من قولك : رأيت جعفرًا، والكسرة من قولك : مررت بجعفرٍ . هذا أصله ومن المجمع عليه أنّ الإعراب يدخل على آخر حرفٍ في الاسم المتمكن والفعل المضارع، وذلك الحرف هو حرف الإعراب... ثم قد يكون الإعراب سكونًا في الأفعال المضارعة غير المعتلة اللام، نحو : لم يضربْ، وحذفًا [في الأفعال المضارعة المعتلة اللام، نحو : لم يرمِ، ولم يدنُ، ولم يخشَ]) [الإيضاح ٧٠] . والمحذوف من آخر المعتل السابق، لم يكن حرفًا صحيحًا بل من الحروف المركبة من حركات، أو أنّ الحركات مأخوذة من مادة هذه الحروف، وبمعنى آخر أنّ حرف الإعراب هنا والإعراب واحد، أو مادتهما واحدة، لذلك جاز الحذف فيه أو منه، (فكما أنّ الحركة تحذف، فكذلك هذه الحروف) [أسرار العربية ٣٢٣] .

وفي الجانب اللفظي ربطوا الإعراب بالعامل، قال ابن مالك : (الإعراب ما جيء به؛ لبيان مقتضى العامل ؛ من حركة، أو حرف أو سكون أو حذف، وهو في الاسم أصل لوجوب قبوله بصيغة واحدة معاني مختلفة ... والإعراب بالحركة والسكون أصل، وينوب عنهما الحرف والحذف ... وتنوب الفتحة عن الكسرة في جر ما لا ينصرف... وتنوب الواو عن الضمة، والألف عن الفتحة، والياء عن الكسرة ... من أبٍ، وأخٍ ... وتنوب النون عن الضمة، في فعل اتصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة أو ياء مخاطبة ... وتحذف جزمًا ونصبًا ... إلخ) [شرح التسهيل ٧ . ١٠] .

ثالثًا : تكلف ردّ المبني إلى المعرب من التعسير

المعرب : (في اصطلاح النحويين تغير آخر الكلمة لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظًا أو تقديرًا) [شرح جمل الزجاجي ١٠٢/١]، والمبني نقيضه، لأنّ (ما جيء به، لا لبيان مقتضى عامل، من شِبْه الإعراب وليس حكاية أو إتباعًا أو نقلاً أو تخلصًا من سكونين، فهو بناء، وأنواعه، ضمٌّ وفتح وكسر ووقف) [تسهيل الفوائد ١٠]، إذ لا تتغيّر حركته ولا سكونه. وقد عَدّ النحاة المبني اللازم

لحالة واحدة من الحركة أو السكون مخالفًا للأصل، لأنَّ الأصل عندهم في الأسماء التغيّر [شرح الأشموني ٩٩/١ . ١٠٠]، وبهذا الاعتداد جعلوا مهمة الإعراب التي يُتوصل بها إلى (فهم معاني الكلام التي يعبر عنها باختلاف الحركات) [الإحكام في أصول الأحكام ٣٢/١]، تتجاوز ذلك إلى ما لم يكن معربًا ظاهر الإعراب، وبهذا حشروا المبني في خانة المعرب، وقدروا له أن يكون معربًا، حالاً محلّ الأصل المعرب، فالمبني الممتنع من الحركة، تقدر له حركة بمثل حركة نظيره المعرب، مثل ما يقدر لمناسبة ما قبل الياء، أو مثل ما يقدر للاستثقال والتعذر، مثل : جاءني هؤلاء، وجاءني صديقي، وجاءني مصطفى، وجاءني الفتى، وجاءني قاضٍ...إلخ [شرح الرضي ٤٢/١].

وعلى الرغم من اعتراض المحدثين على التقدير النحوي للمبني بحسب نظيره المعرب لو حلّ محلّه، أقرّه بعضهم استنادًا إلى البنية الأساسية التجريدية، إذ إنّ بنية الإعراب هي البنية الأساسية وهي الأصل، أمّا المبني من الأسماء فهو الفرع، وتكون المبنيات التي لا يتغير ظاهرها تحلّ محل المعربات وتقدّر بحسبها في بناء الجمل [في بناء الجملة العربية ٣٤٠ . ٣٤١].

لكن لا صلة لحركة المبني أو سكونه بالدلالة على المعنى، بل هي ثابتة، أما المعرب فلكون (الرفع : علم كون الاسم عمدة الكلام، ولا يكون في غير العمد، والنصب علم الفضلة في الأصل، ثم يدخل في العمد تشبيهاً بالفضلات ... والرفع في الأصل علم الفاعلية والنصب علم المفعولية، ثم يكونان فيما يشبههما ... وأما الجر فعلم الإضافة، أي كون الاسم مضافًا إليه معنى أو لفظًا) [شرح الرضي ٥٨/١] .

وقد أجروا ما لم يظهر عليه ما يناسب موقعه من رفع أو نصب أوجر، مجرى المعرب، بالافتراض والتقدير واستحضار العامل غير الموجود، وبتخيّل أثر العامل في آخر المبني وما أشبهه ؛ وكذلك لم يجمعوا على أن المضارعة سبب رفع الفعل المضارع، وهي التي جعلته في خانة الرفع، إذ الأصل والأساس أن يكون مرفوعًا؛ لأنّ موضع المضارع الرفع عندما لا يكون مسبوقًا بما ينصب أو يجزم، ولا متبوعًا بنون تجعله مبنيًا، أي أنه يرتفع لسلامته من العوامل الناصبة أو الجازمة، وهذه هي آراء الفراء والكوفيين [أسرار العربية ٢٩، وشرح المفصل ٢٢٠/٤]، أما بناؤه على الفتح فحينما تلحقه النون نون التوكيد، خفيفة كانت أو ثقيلة، أو السكون عندما تلحقه نون النسوة [شرح المفصل ٢٢٠/٤]، ولم يربط القدماء هذا الاختلاف الإعرابي بالمعاني، مثلما ربطوه في الأسماء، لكن المخزومي من المحدثين ربط اختلاف إعراب المضارع بالدلالة الزمنية وغيرها، في قوله : (وإنما كان ذلك كله من أجل تمييز زمن الفعل المضارع وتخصيصه، فبناؤه مجردًا من الأدوات يستعمل في الحال والمستقبل، ولا دلالة على أحدهما، فإذا أريد له أن يدل على الزمن الماضي اتصل في النفي بلم، أو لما، وسكن آخره ... وإذا أريد له أن يخلص للمستقبل سبقته : أن ولن وإذن ... إلخ [في النحو العربي، نقد وتوجيه ١٣٤] .

وربما جاءت العوامل والتعليلات والتقديرات منظومة الإعراب من الأجواء العلمية التي تستند إلى تسبيب الظواهر التركيبية، وطرد الأحكام وتحديدها، وسوّغ ذلك إمكان الاستبدال، وإجراء الأحكام لما يناسب المتغير المعرب على المبني وإجرائه بمجراه، وردّ ما لا يوافق ما اكتشفوه من الإعراب، فهذه مثلًا (جهود عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (ت١١٧هـ) تتجه إلى الوصول إلى إنشاء آلة نحوية لها من الاطراد والبعد عن التوسع والشذوذ ما يعصم الألسنة من الخطأ واللحن، وبلغ من شغفه بالاطراد وحرصه عليه أنه لم يكن يطيق أن يسمع كلامًا لا تصدق عليه قواعده التي توصل إليها) [الأصول ٣٢] .

فكانت الآلة النحويّة قدمت المعرب سواء أكانت حركته ظاهرة ملحوظة، أو في حكم الظاهرة الملحوظة، لمانع وجدوه يمنع من ظهور الحركة، كما في الاسم المقصور أو المضاف إلى ياء المتكلم أو المنقوص في حالة رفعه وجره ... إلخ [المغني في النحو ١/١٩٩ . ٢٠١]، وقد افترضوا الحركة لما يناسب قرينه الذي يقبل الحركة، على الرغم من ثبات آخره، وذلك بردّ هذا الثابت إلى المتغير وحشره في زمرته بالتقدير، استنادًا إلى الخانات النحوية التي صنفوا بحسبها، أو الحيّز الذي يشغله والاستحقاق الذي يستحقه لو كان معربًا متغيرًا في موضعه، ولم يعتدّوا بهيأته التي منعت من تغيره، أو القول بأنَّ الاسم متغير، وثابت لا يتغير، وكلاهما أصل في الأسماء .

فالتقدير عندهم إن تعذّر التغيير، لأجل الموقع الإعرابي، أي غلّبوا المتغير وقدروا الثابت بحسب ما يكون بديله من المعرب لو وقع موقعه، واطّرد هذا الاعتبار عند النحويين، وتكلّفوا للمعرب نفسه ما ليس موجودًا سببًا لإعرابه، بعيدًا عن اللغة وتأليف جملها، وعندهم (الإعراب ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر المعرب) [شرح ابن الناظم ١٠]، وبالغوا في العامل وأثره في الإعراب، قال الرضي عند شرح قول ابن الحاجب : (ما اختلف آخره به ليدل على المعاني المعتورة ... بيان لعلة وضع الإعراب في الأسماء ... ويدخل في عموم لفظة (ما) العامل أيضًا، لأنه الشيء الذي يختلف آخر المعرب، لأن الاختلاف حاصل من العامل بالآلة التي هي الإعراب، فهما في الظاهر كالقطع والسكين، وإن كان فاعل الاختلاف في الحقيقة هو المتكلم بآلة الإعراب إلا أن النحاة جعلوا العامل كالعلة المؤثرة، وإن كان علامة لا علة، ولهذا سموه عاملاً) [شرح الرضي ١/٤٣]. وقد تمسكوا بهذا من مرحلة مبكرة من تأسيس النحو، بدليل ما جاء في أول كتاب سيبويه : (هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية، وهي تجري على ثمانية مجارٍ، على النصب والجر والرفع والجزم والفتح والضم والكسر والوقف، وهذه المجاري الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب : فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، وكذلك الرفع والضم، والجزم والوقف . وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل . وليس شيء منها إلا وهو ويزول عنه . وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه

لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف الإعراب) [الكتاب ١/١٣]، جعلها سيبويه ثمانية ليفرق بين علامات الإعراب للمعرب المتغير، وعلامات البناء للمبني الثابت على حركة أو سكون، وجعل تسمية حركات البناء الثابتة التي لا تزول غير تسمية حركات الإعراب، فالفتح والكسر والضم والوقف [السكون] لحركات البناء؛ لأنها مبنيّة وليست من عامل سبّب التغيير، فيما سمى حركات الإعراب التي تزول وتتغير: النصب والجر والرفع والجزم [الكتاب ١/١٣].

وقد غلّب النحاة المتغير على الثابت وشملوه بحكمه، وكان هذا هو الأصل، الذي انطلقوا منه، منذ مرحلة اكتمال منظومة الإعراب في كتاب سيبويه وحتى الآن. ولم يجدوا حرف الإعراب في الأفعال الخمسة، (فلو جعلت النون حرف الإعراب لوجب ضمها في حالة الرفع، وفتحها في حال النصب وكان يلزم من ذلك أن تسكن في حالة الجزم ... فلما امتنع ذلك جعلت النون نفسها علم الرفع، فلما صارت علم الرفع وجب حذفها في الجزم ... إن الألف التي قبل هذه النون في يفعلان وتفعلان، والواو في يفعلون وتفعلون، والياء في تفعلين، ليست من بناء الفعل ولا تمامه، إنما هي ضمير الفاعلين علامة ... فلم يجز أن تكون حروف إعراب الفعل لذلك) [الإيضاح ٧٣ . ٧٤].

رابعًا : الإعراب لفظي ومعنوي

فرض النحاة منهج الإعراب اللفظي النظري على المبني الذي لم يكن متغيرًا، بعد أن تيقنوا من سلامة ربط علامات الضبط والإعراب بالمعاني النحوية للمعرب، وقد اتضحت هذه الأحكام منذ مرحلة ظهور منظومة الإعراب واكتمال بنيان النحو، إلاّ في محاولات نادرة، سعت في تضييق دائرة الإعراب، من التي لم يكتب لها النجاح والقبول ومنها محاولة قطرب (٢٠٦هـ)، الذي اعترض فيما نُقِل عنه على ربط الإعراب بالمعاني : (لم يعرب الكلام للدلالة على المعاني ... وإنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضًا لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج فلما وصلوا وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقبًا للإسكان، ليعتدل الكلام . ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن، ومتحركين وساكن، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة ولا في حشو بيت، ولا بين أربعة أحرف متحركة لأنهم في اجتماع الساكنين يبطئون، وفي كثرة الحروف المتحركة يستعجلون وتذهب المهلة في كلامهم، فجعلوا الحركة عقب الإسكان) [الإيضاح ٧٠ . ٧١].

وفكرة كون الحركات لوصل الكلمات بين أجزاء الجملة الواحدة والجمل المتتابعة صحيحة، ولكن إلى جانب دلالتها على المعاني، وقد جاء في الكتاب : (وزعم الخليل أنّ الفتحة والكسرة

والضمة زوائد، وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به . والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه) [٢٤١/٤ . ٢٤٢] .

وينسبون الاستدلال لقطرب بأنّ الإعراب ليس للمعاني باختلاف الإعراب والمعنى واحد، واتفاق الإعراب والمعنى مختلف، (فما اتفق إعرابه واختلف معناه قولك : إن زيدًا أخوك، ولعل زيدًا أخوك، وكأن زيدًا أخوك، اتفق إعرابه واختلف معناه، ومما اختلف إعرابه واتفق معناه قولك : ما زيد قائمًا، وما زيد بقائم، اختلف إعرابه واتفق معناه . ومثله : ما رأيته منذ يومين، ومنذ يومان، ولا مالَ عندك، ولا مالٌ عندك، وما في الدار أحدًا إلاّ زيدٌ، وما في الدار أحدٌ إلاّ زيدًا، ومثله : إن القوم كلَّهم ذاهبون، إن القوم كلُّهم ذاهبون، ومثله (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ . آل عمران ١٥٤)، و (إن الأمر كلُّه لله) قرئ بالوجهين جميعًا . ومثله : ليس زيد بجبان ولا بخيل ولا بخيلاً، ومثل هذا كثير جدًّا مما اتفق إعرابه واختلف معناه، ومما اختلف إعرابه واتفق معناه) [الإيضاح ٧٠] . والمحاولة الأخرى هي محاولة ابن مضاء القرطبي (ت٥٩٢هـ) الذي دعا إلى إلغاء نظرية العامل في قوله : (قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه . فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي، وأن الرفع يكون بعامل لفظي ومعنوي) [الرد على النحاة ٧٦] ؛ وكان قد رفض تقسيم سيبويه الذي ميّز تسمية علامات الإعراب من علامات البناء بقوله في صدر كتابه : (وإنما ذكرت ثمانية مجارٍ لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدثه فيه العامل وليس شيء منها إلاّ وهو يزول عنه، وبين ما يُبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه) [الكتاب ١٣/١]، قال معترضًا عليه : (فظاهر هذا أنّ العامل أحدث الإعراب، وذلك بيّن الفساد) [الرد على النحاة ٧٧] ؛ وقال أيضًا : (وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها؛ لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع) [السابق ٧٨] .

خامسًا : الإعراب وإحياء النحو

اتجه الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه الرائد (إحياء النحو) إلى العناية بدلالة الإعراب، وإلى الربط بين المعنى والحركات الإعرابية، ويكاد إحياؤه يستند إلى هذا التوجه، ورفض التوجه اللفظي في تفسير الإعراب في نقده للقدماء، في قوله : (قصروا النحو على أواخر الكلمات وعلى تعرف أحكامها وقد ضيقوا من حدوده الواسعة) [٢ . ٣]، (إنهم رسموا للنحو طريقاً لفظية... من غير فطنة لما يتبع هذه الأوجه من أثر للمعنى) [نفسه ٨] .

وربما أفاد الأستاذ من القدماء على الرغم من بَرَمِه من توجهاتهم، بَدءًا من مقدمته التي قال فيها : (لقد أطلتُ تتبع الكلام، أبحث عن معانٍ لهذه العلامات الإعرابية، ولقد هداني الله إلى شيء أراه قريبًا واضحًا، وأبادر إليك الآن بتلخيصه :

١ . إنّ الرفع علم الإسناد، ودليل أن الكلمة يُتحدّث عنها .

٢ . إنّ الجر علم الإضافة ...

٣ . إنّ الفتحة ليست بعلم على إعراب، ولكنها الحركة الخفيفة المستحبة..) [المقدمة : و . ز]

ويظهر للمتتبع أنه أعاد ما قرره بعض القدماء في النقطة الأولى والثانية، لكنه استغنى عن دلالة الفتحة علمَ الفضلة عندهم بل استبدلها بغيرها من دلالة في الثالثة، ثمّ زاد معنى جديدًا للتنوين في قوله إنّه عَلَمُ التنكير .

فقد أفاد من الجرجاني (ت٤٧١هـ) في ربطه بين النظم ومعاني النحو، ولاسيّما من كتابه (دلائل الإعجاز) الذي يُؤكد الربط بين الإعراب والمعنى، مثل : (واعلم أنه ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله ... فلست بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلاّ وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ؛ واستعمل في غير ما ينبغي له... إلاّ وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه...) [دلائل الإعجاز ٦٤ . ٦٥، وإحياء النحو ١٧ . ١٨] .

ونبه الأستاذ إبراهيم نفسه على أن منهج سيبويه هو المنهج اللفظي في توجيه الإعراب، وهذا ما صرفهم عن منهج المعنى الذي أسسّه أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن، وأتمه الجرجاني في دلائل الإعجاز .

وأجاد الأستاذ عند تعليله انشغال النحاة بالضبط وانبهارهم به وبالإعراب اللفظي، لكنه لم يذكر أنه وَلّدَ من توجههم الثاني المعنوي إحياءه ودعوته، ونلمس ذلك في قوله : (إنّ حسّ العرب بالإعراب وإكرامهم له دعاهم أن يضبطوا بالنقط آخر الكلمات في القرآن الكريم حين يكتبونه، وأن ممارسة النحاة لهذا الضَّبط هدتهم إلى كشف علل الإعراب، فكان علم النحو ؛ وإن اتجاههم إلى أواخر الكلمات وضبط قواعدها قد صرفهم عمّا كان ينبغي لهم أن يدرسوه من سائر نحو اللغة ؛ وأنه كان من أئمتهم من دَلَّهم على أهدى مما بأيديهم من قواعد فأغفلوه وأعرضوا عنه، موفرين جهدهم على درس الإعراب) [إحياء النحو ٢٠ . ٢١] .

سادسًا : ما بعد إحياء النحو

وكان الدكتور مهدي المخزومي والدكتور تمام حسان قد أكملا ما بدأه الأستاذ إبراهيم مصطفى، في حين دافع الدكتور إبراهيم أنيس عن عدم دلالة الإعراب على المعنى، إذ وظّف أنيس أدلة بعض المستشرقين في إحياء دعوة قطرب الميتة، من مثل أدلة فولرز، وكاله،

وكوهين، الذين ادّعوا : خلو اللهجات العامية العربية من ظاهرة الإعراب، وصعوبة القواعد التي تدفع إلى تركها، وأن لغة القرآن لم تكن معربة في أول نزولها، ثم تداولها العلماء بالتنقيح والتقعيد ووضع المقاييس، ولاسيما بعد الفتح الإسلامي، واختلاط العرب بغيرهم من الأمم واطلاعهم على أنظمة اللغة الراقية، ليتمّموا نقص العربية، التي لم تكن معربة ... إلخ [العربية ٢ . ٦] .

وربما فاق الأستاذ أنيس هؤلاء المستشرقين في توصيفه واستهانته وذهابه إلى أنّ (الإعراب قصة. وما أروعها قصة! لقد استمدت خيوطها من ظواهر لغوية متناثرة بين قبائل الجزيرة العربية ثم حيكت وتم نسجها حياكة محكمة في أواخر القرن الأول للهجري، أو أوائل القرن الثاني على أيدي قوم من صنّاع الكلام نشأوا وعاشوا معظم حياتهم في البيئة العراقية، ثم لم يكد ينتهي القرن الثاني الهجري حتى أصبح الإعراب حصنًا منيعًا، امتنع على الكتاب والخطباء والشعراء من فصحاء العربية ؛ وشقّ اقتحامه إلاّ على قوم سموا فيما بعد بالنحاة... ولسنا ندري كيف خضع لأولئك النحاة فصحاء العرب وأصحاب اللِّسن فيهم، من أمراء وطغاة عهدناهم أئمة أهل البيان، كالذي حدث للحجاج حين سأل يحيى بن يعمر (أتراني ألحن) ... [ويستدل بالعاميات في البيئات العربية التي خلت من الإعراب قائلاً :] لو أن أمرًا نزل من السماء ينهى الناس عن الإعراب وينذرهم بالجحيم وسوء المصير، إن استمسكوا به، ما كان هذا في رأيي كافيًا للقضاء على كل ظواهر الإعراب من ألسنتهم جميعاً كما نرى الآن) [من أسرار اللغة ١٩٨ . ١٩٩، ٢١٦] .

أمّا المخزومي فقد وجد أنَّ دعوة أستاذه إبراهيم مصطفى (اقتصرت على بيان معنى الإعراب، وعلى أبواب معدودات... كان آثر أن يقف قلمه عند إعراب الاسم، وكان يرجو أن يجد من نقد الناقدين ما عسى أن ينتفع به في دراسة الفعل، ولكنه لم يكمل ما بدأ به؛ لأن ردود الفعل لدى السلفيين كانت اتّهامًا واستعداءً، فلم يحسن الدارسون استقبال محاولته الأصيلة، فكان ذلك خيبة أمل له، قعدت به، فيما أظن عن أن يواصل ما بدأ به فيتناول الفعل بالدرس، وانطوى أمله في ثنايا ردود الفعل السود) [قضايا نحوية ٢٩] .

وقد واصل الدكتور المخزومي إتمام ما بدأه أستاذه في كتابه (في النحو العربي ـ نقد وتوجيه)، الذي وجد الإعراب : (بيان ما للكلمة أو الجملة من وظيفة لغوية، أو من قيمة نحوية، ككونها مسندًا إليه، أو مضافًا إليه، أو فاعلاً، أو مفعولاً، أو حالاً، أو غير ذلك من الوظائف التي تؤديها الكلمات في ثنايا الجمل، وتؤديها الجمل في ثنايا الكلام أيضًا. وللإعراب علامات تدل عليه، وهي الحركات، والحركات في العربية ثلاث : الضمة، والكسرة، والفتحة، وقد اعتدت بالضمة والكسرة اعتدادًا خاصًّا، فجعلت الضمة علمًا للإسناد، والكسرة علمًا للإضافة، أمّا الفتحة فعلم لما ليس بإسناد ولا إضافة، ويندرج فيه موضوعات كثيرة يتميز بعضها من بعض بما تؤديه الكلمة من وظيفة لغوية) [٦٧] .

ثم يستدرك قائلاً : (فهناك عوارض تعرض للاسم فيصبح الاسم بها ملازمًا حالة واحدة، كأن يكون الاسم مختومًا بألف، أو مركبًا جاريًا مجرى القوالب الثابتة، كمركبات الأعداد، نحو أحد عشر إلى تسعة عشر. وليس معنى أن تكون الضمة علمًا للإسناد أن يكون كل مضموم مسنداً إليه، فقد يضم آخر الكلمة وهي لا تعبر عن المعنى الإعرابي المدلول عليه بالضمة، وقد يكسر آخر الكلمة ولا تدل على المعنى الإعرابي المدلول عليه بالكسرة، كما يضم المنادى في نحو : يا محمدُ، ويا رجلُ، وكما يكسر العلم المبني على (فعالِ) كحذامِ وقطامِ) [السابق ٦٩] .

وربط د . المخزومي تغير الفعل المضارع بالدلالة الزمنية، في مثل قوله : (أكبر الظن أنَّ اختلاف أواخر الأفعال المضارعة غير الملحقة بنون التوكيد، أو نون النسوة، أو المسبوقة بأدوات الشرط ... لا يعني إعرابه، لأن هذه الأوجه المختلفة إنما جاءت لتشير إلى معاني غير إعرابية تعاقبت عليه، وتعاقب الحركات على آخر الفعل المضارع كتعاقبها على آخر الفعل الماضي فإنه يفتح آخره، نحو : كَتَبَ، ويضم، نحو: كتبُوا، ويسكن، نحو : كتبْتُ، ولم يقل أحد من النحاة أنه معرب، وكتعاقبها في (حيث) وأشباهها، وحيث هذه تبنى على الضم والفتح والكسر، وقد رويت الأوجه الثلاثة كلها، رواها الكسائي وغيره، ولم يقل أحد أنها معربة . وأكبر الظن أن رفع الفعل المضارع ليس لكينونته في موضع الاسم، كما زعم سيبويه... ولا لتجرده من الناصب والجازم، كما زعم الفراء، وأن نصبه ليس بتأثير أن أو لن أو إذن او كي أو غيرها؛ لأنها أدوات اختصت به فعملت فيه، كما زعم النحاة، وإن جزمه ليس بتأثير لم أو لمّا أو غيرهما، لاختصاصها به، كما زعموا... وإنما كان ذلك كله من أجل تمييز الفعل المضارع وتخصيصه، فبناؤه مجردًا يستعمل في الحاضر والمستقبل، ولا دلالة على أحدهما، فإذا أريد له أن يدل على الزمن الماضي اتصل في النفي بلم... وإذا أريد له أن يخلص للمستقبل سبقته : أن ولنْ وإذن... أو لحقته لواحق أخرى، كالسين وسوف) [السابق ١٣٤] .

في حين ردّ الدكتور تمام حسان ادّعاء الدكتور إبراهيم أنيس صلة الإعراب بالمعنى، وجَعْلِه الإعرابَ سعيًا إلى طلب الخفة وهربًا من الإسكان بأدلة منها :

(أ . إنّ علامات الإعراب ليس كلها حركات فقد يدل على الإعراب بالحرف ولم يقل أحد إنّ الحرف من وسائل طلب الخفة .

ب . إنّ القرآن الكريم نزل معربًا ووصل إلينا بالتواتر معربًا تلقته الآذان عن الشفاه وحكته ألسنة الأبناء عن روايات الآباء ...

ج . إن الشعر العربي وصل إلينا معربًا وما كان له إلاّ أن يكون معربًا؛ لأن كميات الإعراب محسوبة في وزنه وهي جزء أصلي من قافيته وروح الشعر هي الحركات لا سواكن

الحروف، لأنّ الشعر إنشاد والإنشاد لا يكون على ساكن... [وكذلك] الاعتداد بالحركة في القافية كان وراء تقسيمها إلى مطلقة ومقيدة .

د . إن المعنى قد يتوقف على الإعراب في بعض الحالات ...) [البيان في روائع القرآن ١/١٨] .

وردّ كذلك المبالغة التي تقصر النحو على الإعراب، في قوله: (لقد لَقِيَتْ قرينةُ الإعراب من هؤلاء قَدرًا من الحفاوة جعلهم يتجاوزون النظر إلى وضعها بين قرائن النحو إلى أن يجعلوها النحو كله تقريبًا، وبَنَوا على الإعراب هيكلاً نظريًّا أطلقوا عليه اسم (العمل النحوي) صيروا هذا الهيكل غاية تقصد إليها دراسة النحو وينتهي إليه فهمه وينتهي إلى تحصيلها تعليمه، وهكذا أصبح النحو عندهم ضبط أواخر الكلم بحسب المعنى. ولكن الناظر إلى أنواع الكلم يرى أن بعضها يقبل التغيير الإعرابي في آخره والبعض الآخر يأبى هذا التغيير إما لتعذر ظهور الحركة على المفرد أو ثقله أو لأن العنصر الذي يستحق الإعراب مركب والمركب لا تظهر عليه الحركات) [البيان في روائع القرآن ١/١٨] .

وجعل الدكتور تمام حسان الإعراب قرينة من بين قرائن تتضافر مع بعضها لتوضيح معنى الجملة، منها ما هو معنوي وبعضها لفظي (فمن القرائن المعنوية العهد والإسناد ومن القرائن اللفظية: البنية والتضام والرتبة والإعراب) [الخلاصة النحوية ١٠٥] .

الخاتمة

إنّ نُقَطَ الإعرابِ أو الحركات المصاحبة للحروف التي أعاد تنظيمها الخليل بن أحمد الفراهيدي، هي العلامات التي تميّز تنوع نطق الحرف لفظيًا وتحدّده كتابيًّا، وتنبّه على الربط بين المكوّن الصوتيّ والمكوّن الدلالي التي اكتسبها مستعمل اللغة، وبيان ما للكلمة في الجملة من وظيفة لغوية أو قيمة نحويّة ودلالة تؤدِّيها في بناء الكلمات في ثنايا الجمل والكلام؛ وهذه الوظائف تداوليّة ودلالية وتركيبية، تؤثّر في الحالة الإعرابيّة التي تقتضيها الوظيفة التركيبية مهما كانت الوظيفة الدلالية [مجلّة المَخبَر ١٦٠] .

والإعراب نفسه نتيجة دلاليّة مترتبة على ما يدلّ عليه فتح الفم بمقطع الكلمة أو ضمه أو كسره، أو سكونه والوقوف عليه، وبه اكتُشِفت وحدات النحو وحدات التيسير على متداول القرآن الكريم التمكن من الصحيح، وبها انفتحت مغاليق الألفاظ لما يناسب المعاني الصحيحة، فكانت هذه هي الثمار المباركة لظهور العلم الجليل علم النحو، الذي كان موضع العناية والتبجيل .

وكان للمحدثين مراجعات مهمة لآراء القدماء أثبتت مكانة الدرس النحوي العربيّ وميّزت بعض توجهات القدماء، وحاول بعض المحدثين تمييز الإعراب الدال على المعنى، من اللفظي،

محاولين التيسير والتخلص من أثر العامل الذي ربما لا يظهر لمانع يمنع من ظهوره إلاّ بتقدير أو تأويل، أو تعليل بالشبه بالنظر إلى الأصل أو الفرع .

ويحقُّ لنا أنْ نقرّر أنّ منهج تأسيس النحو العربيّ منهج علميٌّ مُستنبط من واقع لغويّ، استند إلى المحسوس المُدرك بالسمع والنطق والكتابة، واتصل بتداول القرآن الكريم، وبتمييز دلالة المفردات والتراكيب والأساليب، حتى اكتمل لاحقًا باكتشاف منظومة الإعراب وللمعاني المختلفة التي يظهرها اختلاف الإعراب ...

لكن يُلحظ تراجع أوّلية تعليم آلية الضبط والإعراب في هذا العصر، ما صار يؤثّر في تداول العربيّة في استعمال الناس وتواصلهم، والابتعاد عن طبيعة العربيّة مع الأسف الشديد .. والحمد لله ربّ العالمين .

المصادر:

الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، القاهرة، ١٩٤٧ .

إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، لجنة التأليف والنشر، مصر، ١٩٥٩ .

أسرار العربية، لأبي البركات الأنباري، تح محمد بهجة البيطار، دمشق، ١٩٥٧ .

الأصول، الدكتور تمام حسان، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨.

الإيضاح في علل النحو، للزجاجي، تح الدكتور مازن المبارك ط٥، بيروت ١٩٨٦.

البرهان في علوم القرآن، للزركشي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، بيروت، ١٩٨٠.

البيان في روائع القرآن، الدكتور تمام حسان، عالم الكتب، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٠ .

تاج العروس، للزبيدي، تح مجموعة من المحققين، الكويت، ١٩٦٥.

تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تح محمد كامل بركات، مصر ١٩٦٧ .

الخصائص، لابن جنّي، تح محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافيّة، ١٩٩٠ .

الخلاصة النحوية، الدكتور تمام حسان، الدكتور تمام حسان، عالم الكتب،٢٠٠٤ .

الخلاف النحوي وكتاب الإنصاف، محمد خير الحلواني، حلب، ١٩٧٠.

دلائل الإعجاز، للجرجاني، تح محمد رشيد رضا، بيروت، ١٩٧٨ .

الرد على النحاة، لابن مضاء القرطبي، تح شوقي ضيف، دار المعارف بمصر،١٩٨٢ .

رسائل ابن حزم الأندلسي، تح إحسان عباس، ط ٢، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر،١٩٨٧ .

شرح ابن الناظم على ألفيّة ابن مالك، بيروت، ١٣١٢هـ .

شرح الأشموني، تح محمود بن الجميل، مصر، ٢٠٠٢ .

شرح التسهيل، لابن مالك، تح الدكتور عبدالرحمن السيد، مصر، ١٩٧٤ .

شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الأشبيلي، الدكتور صاحب أبو جناح، بغداد ١٩٨٠.

شرح الرضي على الكافية، تح الدكتور عبد العال سالم مكرم . عالم الكتب، مصر، ٢٠٠٠ .

شرح المفصل، لابن يعيش، قدم له الدكتور أميل بديع يعقوب، بيروت،٢٠٠١ .

ضحى الإسلام، أحمد أمين، مصر، ط٥، ١٩٥٦ .

طبقات النحويين، للزبيدي، تح، الدكتور محسن غياض، النجف ١٩٧٤ .

العربية، يوهان فك، ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الحليم النجار، مصر، ١٩٥٩ .

علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، مقدّمة للقارئ العربي، الدكتور محمود السعران، بيروت، د . ت .

في بناء الجملة العربية، محمد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٩٦ .

في النحو العربي، نقد وتطبيق، الدكتور مهدي المخزومي، بيروت، ١٩٦٤ .

القرآن الكريم جمعه وتدوينه وضبط حروفه، الدكتور مهدي صالح سلطان، دار عدنان، بغداد، ٢٠١٧ .

القرآن والتأسيس الصوتيّ للنحو العربيّ، الدكتور مهدي صالح سلطان، درابين الكتب، ٢٠٢٠ .

قضايا نحوية، الدكتور مهدي المخزومي، أبو ظبي، ٢٠٠٣ .

مجلَّة المَخبَر، جامعة بسكرة الجزائر، العدد ١٣ في ٢٠١٧، لطيف عبد السادة سرحان، ملامح اللسانيات الوظيفية في مقولات المخزومي .

المدارس النحويّة، الدكتورة خديجة الحديثي، ط ٢، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٩٠ .

مراتب النحويين، لأبي الطيّب اللغويّ، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢ ١٩٧٤ .

المغني في النحو، ابن فلاح اليمني، تح عبدالرزاق السعدي، بغداد ١٩٩٩ .

مقدمة لدراسة اللغة، الدكتور حلمي خليل، الاسكندريّة، ١٩٩٦ .

من أسرار اللغة، الدكتور إبراهيم أنيس، ط ٥، مكتبة الأنكلو مصرية، ١٩٧٥.

المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، أحمد المتوكل، الرباط المغرب ٢٠٠٦ .

النحو العربي والدرس الحديث، الدكتور عبده الراجحي، بيروت، ١٩٨٦ .

التعليل الصوتي للمـدّ والقصر
في قراءة القرآن عند علماء العربية

الأستاذ الدكتور المتمرس مناف مهدي الموسوي
قسم اللغة العربية/ كلية التربية للبنات/ جامعة الكوفة

الملخص:

إنّ القراءة الصحيحة للقرآن الكريم هي التي ترتدي لباس العربية المشتركة التي نزل بها القرآن الكريم في أماكن نزوله في الجزيرة العربية .

وللقراءة أداء معين تحدّث عنه علماء القراءة وبين معالمه علماء تجويد القرآن، فذكروا أحكام تحسين أدائه، ومن أدوات التحسين المدّ والقصر عند أداء القراءة .

ويعنى هذا البحث بالعلل الصوتية أي الأسباب التي دعت إلى المدّ والقصر أو التوسط في ذلك عند قراءة أي حرف من حروف المدّ وهي: (الألف والواو والياء)، وهي التي لا يسبق كلّ منها حركة غير منسجمة معها في الصفات والمخرج، وكذلك حرفي اللين (الواو والياء) وهما في حالة السكون وانفتاح ما قبلهما .

بيّن البحث أثر ذلك التعبير الصوتي في مدّ تلك الحروف عند قراءة القرآن في ضوء القوانين الصوتية التي ينتظم بها التشكيل الصوتي في اللغة العربية، وتوثيق ذلك بما قاله علماء العربيّة .

Phonetic Justification of Lengthening and Shortening in Reading The Qur’an Among Arabic Scholars

Prof. Dr. Munaf Mahdi Almusawi
College of Education for Girls / University of Kufa

Abstract

The right method of reading the Holy Qur’an is that which involves the common Arabic language the Qur’an was descended by in the Arabic peninsula.

The reading performance was mentioned by the reading scholars and explained its characters by the Qur’anic recital scholars who

mentioned the rules of improving performance and the tools to improve the lengthening and shortening while reciting the Qur'an.

This research is concerned with the phonetic defects, i.e. the reasons that led to lengthening, shortening and mediating during reading any lengthening letter (Alef, waw, yaa) and each of them is not preceded by 'harakat' that is inconsistent with it in characteristics and phonetics. Also, the soft letters (waw and yaa) when both are silent and preceded by 'fatha'.

The research reviewed the effect of the phonetic expression in the letters' lengthening when reciting the Qur'an in the light of the phonetic rules that regulate the phonetic foundation in Arabic language and document it by what the Arabic scientists have said.

المقدمة:

تعدّ القراءة الصحيحة للقرآن الكريم هي القراءة الهادفة؛ لارتداء لغة نزوله التي كانت مسايرة للغة أماكن النزول في الجزيرة العربية. وهي اللغة التي عُرفت باللغة العربية المشتركة.

والقراءة مصدر (قرأ)، يقال : قرأ يقرأ قراءة وقرآناً بمعنى: تلا، فهو قارئ[١]

وتجويد القراءة : تحسينها على وفق ما ورد في تعريف القراء للتجويد ولا يعني تحسين الصوت للتطريب، وعرَّف علماء القراءة التجويد بأنه :

"**إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها ومراتبها وردّ الحرف إلى مخرجه وأصله وإلحاقه بنظيره وتصحيح لفظه وتلطيف النطق به على كمال هيئته من غير إسراف ولا تعسف ولا إفراط ولا تكلّف**"[٢] ومعنى (إعطاء الحروف حقوقها) أي ما تستحقّه من مخارج وما تحمله من صفات، وما تنتجه تلك الحروف من نطق في التشكيل الصوتي في بنية الكلمة بتلطيف النطق بإضافة الصفات فوق التركيبية كالترقيق والتفخيم، ولكن من دون إسراف في ذلك أي في المواضع التي تستحق التغليظ أو الترقيق، ولا إفراط في تحقيق ذلك ولا التكلف في أدائه، هذا هو الذي ذهب إليه علماء التجويد وحدّده علماء القراءة .

---

[١] ينظر الصحاح: ٧٤/٢ واللسان: ١٢٨/١

[٢] النشر في القراءة العشر لابن الجزري: ١١٢/١.

وجاء عن النبي (صلى الله عليه وآله) :" اقرءوا القرآن بألحان العرب وأصواتها ..." فالغرض من القراءة في هذا الحديث كما يقول زكريا الأنصاري " إنما هو تصحيح ألفاظها على ما جاء به القرآن العظيم ثم التفكر في معانيه "[٣] ولحون العرب كانت تقوم على إخراج الحروف من مخارجها، وبالصفات التي تحملها، ومواضع المدّ المناسب لها، وذلك احترازاً من أن يرتضخ القارئ لُكنة أعجمية عند قراءة القرآن، تأثراً بمن احتك بهم من الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام إذ تأثروا بالعرب وأثروا فيهم، ومثل هذا التأْثير موافق لطبيعة اللغات. فهي تحيى على ألسنة المتكلمين بها سواء أكانوا من أهلها أصالة أم ولادة أم تعلّماً، فجميعهم يتأثرون بالمحيط الذي يعيشون فيه، ولكن بنسب متفاوتة . فاللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي التي كانت تحيى على ألسنة المتكلمين بها في مكة التي كانت تسكنها قبيلة قريش، وتسعى لزيارتها بقية القبائل العربية للتجارة والتعبد في هذا المكان المقدس لديهم . إذ تكونت في هذه البيئة اللغة العربية المشتركة، وهي التي نزل بها القرآن الكريم، فكانت لهجة سكانها (ومعظمهم من قبيلة قريش) محور لغة التنزيل، وهذا يعني وجود إمكانية تأثر لهجة سكان المنطقة بالقادمين إليها من القبائل العربية المختلفة، كما يمكن أن يتأثروا أيضاً بغير العرب، ومثل هذه الاحتكاكات بما تحمله من مؤثرات صوتية له أهميته الخاصة في الحفاظ على الصورة الصحيحة للغة العربية، وبخاصة نطق أصواتها اللغوية التي كان له انعكاسه في الأداء الصحيح للقراءة بعد معرفة مواضع المدّ المناسب فيها .

و**للمدّ** عدّة معانٍ في اللغة، منها: المطّ، والزيادة، والكثرة[٤].

واصطلاحاً: " إطالة الصوت بحرفٍ مدّي من حروف العلة "[٥]

و**حروف المدّ** : هي الواو الساكنة المضموم ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها، والألف الساكنة المفتوح ما قبلها دائما .

وإطالة الصوت يستعمل فنياً في نطق العربية للتأثير على السامع في مواضع محددة بيّنها علماء قراءة القرآن وتجويده، وأطلقوا على مثل تلك الإطالة بالمدّ، وإن لم يحصل المدّ أطلقوا عليه بالقصر .

و**القصر** لغة : الحبس من ذلك قوله تعالى : "حُورٌ مَقْصوراتٌ في الخيام" أي محبوسات .

واصطلاحاً : عُرف القصر بأنّه " ترك المدّ وهو الأصل (ثبتاً) "[٦] أي في أصل ما ثبت

---

[٣] شرح المقدمة الجزرية، زكريا الأنصاري : ٥٣.

[٤] ينظر اللسان :(مدد) :٣/ ٤٥٢

[٥] ينظر شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد، زكريا الأنصاري :٨٣

[٦] السابق : ٨٣.

في لغة العرب بمعنى إثبات نطق حرف المدّ من غير زيادة عليه .

ويعدّ المدّ والقصر أحد **أسباب** التعبير الفني لقراءة القرآن بهذه اللغة الأم. ونعني بذلك ما يتبعه القارئ من أداء صحيح ينظم فيه التشكيلات الصوتية التي تعبر عن أحاسيسه التي تتوافق وطبيعة كلّ حرف ينطقه القارئ، بما يتناسب ومخرج نطقه وما يحمله الحرف من صفات عند تكوينه في الأداء ضمن التشكيل الصوتي لمكونات مقاطعه في المفردة .

ونعني **بالتعليل الصوتي** للمدّ والقصر هو التعرف على الأسباب الصوتية لحدوث المدّ أو القصر في القراءة الصحيحة، وأثر ذلك في التعبير الفني للصوت اللغوي على وفق القوانين الصوتية التي تنظم التشكيل الصوتي في اللغة العربية .

أسباب المدّ : حدّد علماء التجويد أسباباً معينة وحالات خاصة لإطالة الصوت، بيّنها من اهتم بقراءة القرآن وتجويده، كإطالة النطق بصوت أحد حروف المدّ الثلاثة السابقة الذكر، التي سمّيت بحروف العلة، والتي اشترطوا فيها أن تكون ساكنة، وتسبقها حركة مجانسة لها، أو إطالة أحد حرفي اللين (الواو والياء) في حالة سكون أيّ منهما وانفتاح ما قبله .

وحروف المدّ (الألف والياء والواو) عبارة عن حركات طويلة كما أشار إلى ذلك كبار علماء اللغة كابن جنّي (المتوفى ٣٩٢هـ) إذ قال : " كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة والكسرة الياء الصغيرة والضمّة الواو الصغيرة "[٧]. وقال أيضاً :" الفتحة بعض الألف والكسرة بعض الياء والضمّة بعض الواو "[٨]

يتضح ممّا سبق أنّ حرف المدّ يكون ساكناً، وتسبقه حركة مجانسة له، بحسب رأي القدماء؛ لذلك سمّي مدّاً .

واعترض المحدثون من علماء اللغة على فكرة وجود حركة قبل حرف المدّ مجانسة له لاعتقادهم ـ وهو الصواب ـ أنّ الفتحة الطويلة في (قال) ، (رمى) تساوي فتحتين قصيرتين، ومن غير المعقول أن تسبقها فتحة ثالثة؛ لأننا ننطق في الواقع فتحتين اثنتين لا غير، فالقاف في (قال) متحركة بالفتحة الطويلة بعدها ومكتفية بها، وكذلك الميم في (رمى) فعندهم " لا وجود لحركة ثالثة؛ لأنّ مثل هذا خلط لا تقبله الدراسات الحديثة."[٩] ويعني أنّه لا حاجة لنطق حركة ثالثة متصفة بصفات حرف المدّ نفسه وتخرج من مكان نطقه ذاته، فلا وجود لعلّة صوتية توجب ذلك .

---

[٧] سر صناعة الاعراب : ١/ ١٧ .

[٨] السابق والصفحة ذاتها .

[٩] المنهج الصوتي للبنية العربية، الدكتور عبد الصبور شاهين : ٣٥

أقول : إنّ **التعليل الصوتي للتعبير الفني** يسند ذلك، إذ إنّ حرف المدّ يتوافق تكوينه والحركة المجانسة له في المخرج والصفات، والفرق بينهما فقط في الزمن الذي يستغرقه نطق كلّ منهما، إذ يساوي نطق حرف المدّ ضعف زمن نطق الحركة وهما يحملان الصفات أنفسها ومخرج النطق ذاته، فلا حاجة بنا لنطق حركة ثالثة عندئذٍ .

وإذا فقد حرف المدّ أحد الشرطين السابقين، فَقَدَ مدّيته وأصبح من حروف الهجاء الاعتيادية، كحالة غياب حركة مجانسة تسبق حرف المدّ . بحسب نظرة القدماء . وذلك ينحصر في حرفين هما الواو والياء .

أمّا الألف فتسبقها الفتحة دائماً ـ في نظر القدماء أيضاً ـ ولا تسبقها غيرها، أي إنّ الألف لا تأتي إلا مدّية ، وأن الواو والياء تأتي مدية وغير مدية . ونبّه الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) وابن جني (ت ٣٩٢ هـ) على هذه الفروق الصوتية فيها، قال الخليل : " الواو والياء إذا جاءتا بعد الفتحة قويتا وكذا إذا تحركتا كانتا أقوى "[١٠]. وزاد ابن جني الأمر إيضاحاً فقال : " الياء والواو لمّا تحركتا قويتا بالحركة، فلحقتا بالحروف الصحاح "[١١]؛ لذلك اشترط القُرّاء بحرف المدّ أن يكون ساكنا، والشرط الآخر أن تكون الحركة التي قبله من جنسه، وهذا يعني أن يكون النطق من جهة واحدة لاشتراك صوت الياء أو الواو مع الحركة المجانسة التي تسبق كلّ منهما، فتنسجم الكسرة مع الياء، والضمّة مع الواو، ولا تنسجم الألف إلا مع الفتحة، إذ تتفقان بالمخرج والصفات، فعندما يُسمح للنَفَس بالامتداد يسمع صوت ممدود .

وتعرض ابن الجني لإطالة هذه الحركات في المدّ، فجاء بأنواع للمدّ على النحو الآتي :

قال ابن جني عن حروف المدّ " قد تجدهنّ في بعض الأحوال أطول وأتمّ منهنّ في بعض، وذلك قولك : يخاف وينام، ويسير ويطير ويقوم ويسوم فتجد فيهنّ امتداداً واستطالة ما "[١٢].

وهذا هو المدّ الذي أشار إليه القُرّاء وسمّوه بالمدّ الطبيعي[١٣]؛ لأنّه يتحقق بذاته أي: لا يستند إلى سبب في تحقيقه .

مقدار زمن نطق حروف المدّ : يقدر نطق كلّ حرف من حروف المدّ بزمن نطق حركتين لـ (الفتحة أو الضمّة أو الكسرة) :

فعُدّة الألف عندهم فتحتان أي حركتان. وزمن نطق الحركة كزمن قبض الإصبع أو بسطه،

---

(١٠) تهذيب اللغة، الأزهري : ٥٢/١

(١١) سر صناعة الإعراب، لابن جني :٢٠/١ والخصائص :١٤٨/١

(١٢) السابق :١ /١٧.

(١٣) ينظر شرح المقدمة الجزرية :٨٧

فيكون زمن نطق الألف مقداره نطق فتحتين أي زمن نطق حركتين، وتقدير زمنه بزمن قبض الإصبع مع مدّه .

وإنّ عدة واو المدّ ضمّتان. فيكون زمن نطق الواو مقداره زمن قبض الأصبع مع مدّه .

وإنّ عدّة ياء المدّ كسرتان . فيكون زمن نطق الواو مقداره زمن قبض الأصبع مع مدّه .

والمدّ قسّمه علماء التجويد قسمين : **أصلي**، و**فرعي** :

أ. المدّ الأصلي :

سمّي بـ (أصلي)؛ لأنّه مرتبط بأحرف العلة الثلاثة (أ، و، ي)

ويسمّى كذلك **بالمدّ الطبيعي**؛ لأنّ صاحب الطبيعة السليمة لا ينقصه عن حدّه ولا يزيد عليه. " وسمّي **ذاتياً**؛ لأنّه لا توجد ولا تقوم ذات الحرف إلا به "[١٤].

مقدار المدّ الطبيعي حدّده علماء التجويد بحركتين[١٥] وصلاً ووقفاً، ومثال ذلك :

الألف في (**قآل، طـٰه**)

الواو في (**سجُوّد، عُوّد، سُوّر**)

الياء في (**فِيـّل، حمِيـّد، شـهِيـّد**)

<u>**ب . المـدّ الفرعي :**</u>

هو الزائد على المدّ الأصلي لسبب ذكره ابن جني، فقال :" فإذا أوقعت بعدهنّ الهمزة أو الحرف المدغم ازدَدْنَ طولاً وامتداداً وذلك نحو يشاء ...، ويَسُوء ...، ويجِيء ويفيء . وتقول مع الإدغام : شابّة، دابّة، ويطيب بّكر، ويسير رّاشد، وتمُودّ الثّوب، وقد قُوصَّ زيد بما عليه، أفلا ترى إلى زيادة الامتداد فيهنّ بوقوع الهمزة والمدغم بمدِّهنّ، وهُنّ في كلا موضعيهنّ يُسَمّين حروفاً كوامل "[١٦] وهو ما توقّف على همز أو سكون .

وأوضح ابن جني في هذا النصّ شروط مدّ حرف المدّ، وحدَّده في مجيء الهمزة أو الحرف المدغم، ومثّل لذلك بأمثلة تبين أنواعه . فحدّدت للمدّ حالات، منها :

أولاً ـ المــدّ المتصــل : هو ما جاء بعد حرف المدّ همز متصل به في كلمة واحدة نحو **(ملآئِكة)**، **(شِفآء)**، **(سِيْـَٔتْ)** ، **(سُوّء)** ، وحكمه واجب عند القُرّاء .[١٧]

---

[١٤] نظرات في علم التجويد، ادريس عبد الحميد الكلاك : ٨١

[١٥] الحركة حد مقدارها بزمن قبض الإنسان إصبعه أو بسطها بحالة وسطى .

[١٦] سر صناعة الإعراب : ١/١٧ . ١٨ .

[١٧] ينظر شرح المقدمة الجزرية :٨٤

مقداره (٤-٥) حركات نحو قوله تعالى :

" إذا **جآء** نصر الله .."

" ودَّت **طآئفةٌ** من أهل الكتاب .. "

" فلمّا رأوه زُلفة **سِيئت** وجوه الذّين كفروا .."

" مَنْ يَعمل **سوٓءاً** يُجزَ به "

ومقدار نطق كلّ منها في غير هذه المواضع بمقدار حركتين فقط، وهنا أصبحت بمقدار أربع حركات إلى خمس .

والتعليل الصوتي لإطالة حروف المدّ (الألف، ياء المّد، واو المدّ) في الأمثلة السابقة كان بسبب مجيء الحرف الحلقي (الهمزة) بعدها والذي أطلق عليه المحدثون من علماء اللغة بالصوت الحنجري، إذ حُدّد مخرجه من أقصى الحلق وبالأحرى في رأس القصبة الهوائية(١٨) وإنّ نطقه يحتاج إلى حبس الهواء خلف الوترين الصوتيين داخل الحنجرة، فكان ذلك المدّ وسيلة لإعطاء فرصة أكبر لنطق هذا الحرف، إذ نطقه يحتاج للتهيُّؤ والاستعداد الكافي لبذل جهد خاص إذ يحتاج لإقفال الوترين الصوتيين إقفالاً تاماً، لينحبس الهواء خلفهما، ثمّ ينفجر عند فتحهما فجأة، فتسمع الهمزة عندئذٍ . ومثل هذا المدّ قيّده ابن جني في النصّ السابق بمجيء الهمزة أو الحرف المُدغم، وهو المضعّف الذي أوّله حرف ساكن والثاني متحرك، أي لا تفصل بين الحرفين المِثلين حركة معينة لذلك أُدغما . ومثّل له بنطق(شابّة) و(دابّة)، وفي كلّ منهما مُدّ الألف لإطالة نطقه، بسبب ما جاء بعده من حرف ساكن، لأنّ المُدغم أوّله ساكن؛ وهو الذي يمكن أن يتكِئ عليه الناطق ليستريح قليلاً ليتهيَّأ لنطق؛ الحرف الآخر من المضعّف الذي يحتاج تكراره إلى جهد آخر.

ومثل ذلك ينطبق على الياء المدّيّة فيما ذكره ابن جني من أمثلة في (يطيب بكر)، وفي (يسير راشد) هنا جاء مدّ لياء المدّ التي جاء بعدها حرف مضعّف، هو الباء في المثال الأوّل عند الوقوف على الباء الأولى بالسكون للتهيُّؤ لنطق الباء الثانية، والراء في المثال الثاني أيضاً؛ للتهيّؤ لنطق الحرف الثاني التكراري الراء الذي يحتاج نطقه لجهد ووقت .

ومثل ذلك المدّ يحدث للواو المدّيّة في نحو(تمُودّ الثوب) إذ جاء بعد حرف المدّ حرف مُضعّف مُدغم أي أوّله ساكن .

(١٨) دروس في علم الأصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي : ٣٢ .

ثانياً . المدّ المنفصل

ويُسمّى منفصلاً لوجود الفاصل بين حرف المدّ والسبب الذي يدعو إلى مدّه . وهذا يعني أنّ حرف المدّ في كلمة، والهمزة في كلمة أخرى . ويُسمّى بـ (المدّ الجائز)؛ لأنّه جائز عند القُرّاء، وغير واجب .

ومقداره مختلف، إذ يمدّ في القصر حركتين . وفي التوسط أربع حركات . وفي الطول خمس حركات، نحو قوله تعالى :

" **إنـّآ** أعطيناك .." ، " **إنـّآ** أنزلناه .." " **إنـّآ** أوحينا "

" **توبـوٓا** إلى الله " ، " **قـُوٓا** أنفُسَكُم "

" **إنـيٓ** أخاف الله "

وينطبق السبب السابق على هذه الحالة أيضاً، لأنّ المدّ أيضاً؛ جاءت بعده همزة مع وجود الفاصل، فالمدّ في آخر الكلمة والهمزة في بداية الكلمة المجاورة.[١٩]

ثالثاً . مدّ البدل : هو المدّ الذي يأتي نتيجة اجتماع همزتين في كلمة واحدة، ويكون المدّ مبدلاً عن الهمزة الثانية الساكنة ومن جنس الحركة التي قبلها، ومقدار المدّ حركتان وأمثلته على النحو الآتي :

أ. مثال الهمزة الأولى **المفتوحة** : نحو (آدم) أصله أَأْدم الهمزة الأولى مفتوحة والثانية ساكنة، فنطقت المفتوحة وأُبدلت الثانية بمدّ الصوت، فسمي مدّ البدل . فحصل ـ هنا ـ مدّ الصوت بعد الهمزة الأولى المفتوحة، إذ أُبدلت الهمزة الثانية الساكنة مداً ومطلت الفتحة فأصبحت ألفاً أي بمقدار حركتين، نطقت : (آدم) لـ (أَأْدم) لأنّ الهمزة الأولى جاءت بعدها فتحة .

وقد أوضح الخليل سبب هذا التحول بالهمزة إلى أحد الحركات التي تأتي بعدها فقال " أمّا الهمزة فمخرجها من أقصى الحلق مهتوتة مضغوطة فإذا رُفِّه عنها لانت فصارت الياء والواو والألف عن غير طريقة الحروف الصحاح "[٢٠]

و**التعليل الصوتي** لإبدال الهمزة إذا رفّه عنها وخُفِّفَ ضغط الهواء عند إخراجها أوضحه المستشرق برجشتراسر فقال : " إنّ الهمزة أصعب إخراجاً من غيرها من الحروف، فينبغي لإخراجها تغليق فم الحنجرة، وهو مفتوح في غيرها، فينقطع الزفير المتواصل الخروج أثناء

---

(١٩) ينظر سراج القارئ المبتدئ لأبي محمد الشاطبي : ٤٨، والموجز في علم التجويد، د عبد الهادي الفضلي : ٨٥

(٢٠) العين : ١/ ٥٢ .

الكلام "[٢١] وهذا يعني أن هواء الزفير تنخفض شدّته فيسبب عدم وجود ضغط كافٍ لإخراج الهمزة الثانية؛ لأنّ الهواء أصبح أقلّ شدّة من الأولى . وبما أنّ الناطق غير مستعد لحبس الهواء وتفجيره أكثر من مرة واحدة؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى جهد آخر يتحاشاه القارئ، إذ يميل بطبيعته إلى التيسير، فيبادر إلى تسهيلها أو إسقاطها وتتحول الحركة إلى مدٍّ .

ب ـ ومثال الهمزة الأولى **المكسورة** نحو (إيمان) أصله (إئمان) الهمزة الأولى مكسورة، والثانية ساكنة فنطقت المكسورة وأُبدلت الثانية الساكنة بمدّ الصوت، فسمّي أيضاً مدّ البدل . فحصل هنا مدّ الصوت بعد الهمزة الأولى المكسورة، فأُبدِلت الهمزة الثانية الساكنة مدّاً وأصبحت ياء مدّ، وبمقدار حركتين، إذ نُطقت : (إيمان) لـ (إئمان) لأنّ الهمزة الأولى جاءت بعدها كسرة .

ج ـ ومثال الهمزة الأولى **المضمومة** : نحو (أُوْتوا) أصله (أُؤتوا) الهمزة الأولى مضمومة، والثانية ساكنة فنُطقت المضمومة وأُبدلت الثانية الساكنة بمدّ الصوت، فسمي مدّ البدل، فحصل . هنا . مدّ الصوت بعد الهمزة الأولى المضمومة، إذ أُبدلت الهمزة الثانية الساكنة مداً فأصبحت واو مدّ، أي بمقدار حركتين، فنطقت : (أُوْتوا) لـ (أُؤتوا)، لأنّ الهمزة الأولى جاءت بعدها ضمّة .

رابعاً . المدّ اللازم : هو المدّ الذي يأتي بعده ما يأتي :

أ . حرف ساكن سكوناً لازماً، أي أصلياً من بنية الكلمة .

ب . أو يأتي حرف مشدّد بعد المدّ في الوصل والوقف (والمشدّد يتألف من حرفين مدغمين أولهما ساكن) .

و**المدّ اللازم قسمان** :

١ . مدّ لازم كلمي . ٢ . مدّ لازم حرفي، وتفصيله على النحو الآتي:

١ . **مدّ لازم كلمي** يأتي مخففاً، ومثقلاً أي مشدّداً على النحو الآتي:

أ ـ **مدّ لازم كلمي مخفف** : يكون بعد حرف المدّ حرف ساكن غير مشدّد، ويقدّر مدّه الواجب بست حركات . ومثال ذلك :

(آلْآن) يتألف مقطعياً في النطق على النحو الآتي : (آلْ/آنْ)، ومثالنا هنا في المدّ الواقع في المقطع الأول من الكلمة هو (آلْ) .

---

[٢١] التطور النحوي : ٤٢ .

و**مقدار مدّه** وجوباً بمقدار ست حركات، وهي الكلمة الوحيدة التي وردت في القرآن وفيها هذا النوع من المدّ على قراءة حفص في موضعين من سورة يونس الآية ٥١،٩١ .

ب . **المدّ اللازم الكلمي المثقل** : هو أن يأتي بعد حرف المدّ حرف مشدّد، ومقدار المدّ ست حركات لزوماً، ولا يجوز قصره . ومثال ذلك :

(الضّآلّين، الصّآخّة، دآبّة، الحآقّة)

وتتألف مقطعياً كلّ كلمة في النطق على النحو الآتي :

(الضْ/ضَالْ/لِين) (الصْ/صَاخْ/خَهْ) (دابْ/بَهْ) (الْ/حَاقْ/قَهْ)

تضعّف الضاد في (الضّالّين) والصاد في (الصّاخّة) لإدغام اللام الشمسية في الحرف المجاور لها (الضاد أو الصاد) عند النطق، لقرب المخرج .

وتظهر اللام القمرية ولم تدغم في الحاء في كلمة (**الحآقّة**)؛ لبعد المخرج .

فمُدّ الألف مَدّاً لازماً في (**الضآلّين**) لأنّه جاء بعده حرف مثقل في الكلمة هو اللام المثقل أي المضعّف، وفي (**الصآخّة**) الخاء المثقل، و في (**دآبّة**) الباء المثقل، وفي (**الحآقّة**) القاف المثقل .

والتعليل الصوتي لمدّ الألف هنا جاء في المقاطع (**ضّآلْ**) و(**صّآخْ**) و(**دآبْ**) و(**حآقْ**) هو لمجيء الحرف المشدّد بعد حرف المدّ (الألف)، والمشدّد يعني المضعّف ويتألف من حرفين مِثْلَيْن : الأول ساكن والثاني متحرك، وإنّ نُطْق المشدّد يحتاج إلى جهد، فيكون مدّ الصوت بالألف قبله يعطي وقتاً إضافياً للتهيّؤ للنطق بالحرف المشدّد الذي يكون أوّله حرفاً ساكناً يُتكأ عليه للاستمرار بنطق الحرف الآخر المتحرك .

٢ . **مدّ لازم حرفي** : يأتي عند نطق الحروف الهجائية المقطّعة التي ترد في أوائل بعض السور القرآنية، وله صورتان : يأتي مخففاً ومثقلاً أي مشدّداً، وعلى النحو الآتي :

أ . **مدّ لازم حرفي مخفف** : يأتي عند قراءة الحروف في أوائل بعض السور في القرآن، واشترطوا أن يكون اسم الحرف ينطق بثلاثة أصوات أوسطها حرف مدّ نحو :(ن) (ص) (ق)، وتُقرأ (**نوْن**) (**صآد**) (**قآف**) بمدّ واو المد أو ألف المدّ في أوسط نطق هذه الحروف، وهو موضع المدّ اللازم الذي سُمّي بـ (مدّ لازم حرفي مخفف) أي بعد حرف المدّ يأتي حرف مخفف لا مشدّد، ومثل ذلك يقرأ حرف المدّ في هجاء نطق السين والميم والهاء والكاف والعين التي وردت في الكلمات الآتية في القرآن : (يس)(حم)(حمعسق)(طسم) (كهيعص) .

و**مقدار المدّ** : ست حركات في النطق .

ب . مـدّ لازم حرفـي مثقل : يأتـي أيضاً عند قـراءة الحروف في أوائل بعض السـور القرآنية، واشترطوا أن يكون اسم الحرف ينطق بثلاثة أصوات أوسطها حرف مدّ وآخرها حرف مُثقل أي مضعّف مُدغم، فيكون المُدغم أوّله ساكن ومثال ذلك :

ـ قراءة السين في { طسم } بمدّ الياء في أوسط هجائها لمجيء حرف مشدد بعدها هو (الميم المضعّف) والمتكون من إدغام النون بآخر هجاء سين في الميم الأولى من هجاء (ميم) فتنطق ميماً مضعّفة يكون أوّلها ساكناً هكذا تقرأ (**سيّمّيم**) .

التعليل الصوتي للقراءة : عند قراءة (السين) في المثال السابق نجد قراءتها تنتهي بنون أنفية ساكنة تجاورت مع ميم أنفية أيضاً، فأُدغمت عندئذٍ النون التي يتحقق نطقها بخروج الهواء من الأنف لا من الفم مع الميم الأنفية المجاورة لها، ولعدم وجود حركة تفصلهما نطقت ميماً مضعّفة مُدغمة .

ومقدار مدّه أيضاً ست حركات .

ـ قراءة اللام في : { الم } بعد قراءة الألف تقرأ اللام متصلة بالميم هكذا (**لآمّيم**) فتولّدت ميم مدغمة بعد ألف المدّ، والميم المدغمة جاءت من إدغام ميم آخر هجاء (لام) في الميم الأولى من هجاء (ميم) .

التعليل الصوتي للقراءة هو عند نطق (اللام) مع (الميم) بعدها تقرأ (**لآمّيم**) فأدغمت الميم في آخر هجاء (لام) بالميم الأولى في أول هجاء (ميم) وسبب إدغام الميمين هو عدم الفصل بين المِثْلين بحركة في النطق، فمُدّت الألف لمجيء حرف مشدّد بعدها وهو مضعّف أوّله حرف ساكن .

ومقدار المدّ هنا للألف الوسطى في نطق (اللام) أيضاً بست حركات في ما سمّي بالمدّ اللازم الحرفي المثقل .

خامساً : المدّ العارض للسكون : هو أن يأتي حرف المدّ (ا، و، ي) قبل آخر حرف في الكلمة التي يوقف على آخرها بالسكون وهو في أصله متحرك، فيكون السكون عارضاً أي في حالة الوقف فقط .

وسمّي عارضاً، لأنّه كان في الأصل متحركاً، وعرض له السكون بسبب الوقف عليه في القراءة، ويقصر عند الوصل، أي عند درج الكلام، فإذا لم يوقف عليه كان مدّاً طبيعياً .

وأمثلة ذلك :

(سلآم)، (خبِيّر)، (نستعِيّن)،(خالدِيّن)، (غفُوّر)، (تعلمُوّن)

يُمدّ حرف المدّ (الألف، والياء، والواو) عند الوقف بالسكون فقط على آخر أمثلة الكلمات السابقة، أمّا عند وصل الكلام فيكون مدّاً طبيعياً أي بمقدار حركتين .

ومقدار المدّ العارض للسكون : اختلف القراء[٢٢] في مقدار هذا المدّ الذي يسمّى العارض والجائز وله ثلاثة أوجه :

الطول : مقداره ست حركات (أي بمقدار ثلاث ألفات) .

والتوسط : مقداره أربع حركات (أي بمقدار ألفين) .

والقصر : مقداره حركتان (أي بمقدار ألف) .

والعلّة الصوتية في إطالة حروف المد (ا، و، ي) عند الوقف على السكون العارض في الكلمات السابقة تتضح عند تحديد مقاطعها الصوتية التي تتألف منها على النحو الآتي :

(سَ/لامْ)، (نَسْ/تَ/عِينْ)،(خا/لِ/دِين)، (غَ/فُورْ) (تَعْ/لَ/مُونْ)

فمقطع (لآمْ) كان قبل السكون العارض يتألف من مقطعين (لا+مٌ)

فعندما اختصر إلى مقطع واحد عوّض بإطالة حرف المدّ لسقوط الحركة والتنوين .

ومقطع (**عِيّنْ**) مختصر من مقطعين (عِي+نَ) فتم إطالة ياء المدّ .

ومقطع (**دِيّنْ**) مختصر من مقطعين (دِي+نَ) فتم إطالة ياء المدّ .

ومقطع (**فُوّرْ**) مختصر من مقطعين (فُو+رٌ) فتم إطالة واو المدّ .

ومقطع (**مُوّنْ**) مختصر من مقطعين (مُو+نَ) فتم إطالة واو المدّ .

سادساً مدّ اللين: هو إطالة الصوت بحرفي اللين (الواو والياء) غير المدّيتين، أي الواو والياء المفتوح ما قبلهما والساكن ما بعدهما سكوناً عارضاً في حالة الوقف، ولا يمدّ في حالة الوصل أبداً .

ومثال مدّ اللين: بَيّتْ، صَيّفْ، شَيّءْ، خَوّفْ، ضَوّءْ، نَوّمْ

تمدّ الياء الساكنة أو الواو الساكنة والمفتوح ما قبلهما في الأمثلة السابقة لمجيء السكون العارض بسبب الوقف

(٢٢) ينظر الاتقان في علوم القرآن، السيوطي ٩٧/١، النشر في القراءات العشر، ابن الجزري :٣٣٥/١

واشترطوا في مدّه ما يأتي :

ا . إذا وقع بعده سكون عارض أي عند الوقف على الحرف الذي يأتي بعده ولا يُمدّ حرف اللين إذا جاء بعده حرف متحرك، فلا مدّ . مثلاً . لياء اللين في (علَيْهِم) لأنّ الهاء وهي بعد ياء اللين متحركة بالكسرة، ولا يجوز الوقوف عليها .

ب . اشترط ورش من القراء في مدّ اللين أن يكون ما بعده حرفاً ساكناً غير الهمزة، أما إذا كان همزة فلا يمدّ، بل يقصر، وأكثر القراء يمدّه سواء كان الساكن بعد حرف اللين همزة أم غير همزة .

مقدار المدّ : اختلف القراء[٢٣] فيه وفي مقداره، وذكر بعضهم ثلاثة أوجه لمدّه :

الطول بـ(ست حركات) والتوسط بـ (أربع حركات) والقصر بـ (حركتين) باستثناء القارئ ورش كما سبق الإشارة إليه .

و**التعليل الصوتي** لمدّ حرف اللين عند الوقف على الكلمات السابقة هو لتعويض المقطع الصوتي المختزل حين الوقف .

ففي (**بَيْتْ**) عند الوقف تنطق بمقطع واحد بعدما كانت تتكون من مقطعين قبل الوقف هكذا : (بَيْ/تٌ) فمُدّ الصوت بحرف اللين الياء عندما اختزل المقطعان عند الوقف بمقطع واحد تعويضاً عن المقطع المختزل، ومثل ذلك في (صَيْ/فٌ) و(شَيْ/ءٌ) .عند الوقف أيضاً

ويحدث مثل ذلك عند مدّ الصوت بواو اللين بعدما اختزل المقطعان إلى مقطع واحد في (ضَوْ/ءٌ) و (نَوْ/مٌ) إذ عند الوقف تصبح (**ضَوْءْ**) و (**نَوْمْ**) .

والفرق بين صوتي اللين : (الواو والياء)، وصوتي المدّ : (الواو والياء) هو فرق في القيمة الصوتية التي يتكون كلّ منهما، فلا فرق بين الحركة المجانسة التي تسبق حرف المدّ وحرف المدّ ذاته (وجود الحركة المجانسة لها بحسب رأي القدامى، وعدم وجودها كما ذكر المحدثون لاكتفاء حرف المدّ بذاته) إذ لا فرق بين الحركة المجانسة لحرف المدّ وحرف المدّ ذاته في المخرج والصفات، لذلك فلا عائق يواجه خروج الهواء في أثناء نطق حرف المدّ .

والفرق قليل جداً بين واو اللين وواو المدّ، فمع واو اللين ترتفع مؤخرة اللسان نحو سقف الحنك أكثر من ارتفاعها مع واو المدّ، فيسبب ذلك الارتفاع نوعاً من الحفيف، ومثل هذا

---

[٢٣] ينظر قواعد التلاوة، فرج توفيق الوليد : ١٧٠.١٦٩

الحفيف يحدث أيضاً لصوت ياء اللين، ولكن الجزء الذي يرتفع هنا مع الياء هو مقدمة اللسان نحو وسط الحنك لا مؤخرته(٢٤).

ويسمّي المحدثون حرف اللين بالمصوت المزدوج ورُمِز للواو المنطوقة بـ(أو) : (aw) والياء رُمِز لنطقها بـ (أي) : (ay)(٢٥)

ومعنى النطق المزدوج هو نطق الفتحة ثمّ نطق الواو التي سمّيت عند بعض المحدثين بأنصاف الحركات(٢٦) وبعضهم جوّز تسميتها بأنصاف صوامت(٢٧) كما سميت شبه سواكن(٢٨).

وهناك مدود أخرى في قراءة القرآن متولدة من حالات أخرى، وهي إمّا أن تلحق بالمدّ الطبيعي أي مدّها بحركتين، وإمّا أن تلحق بالمدّ الفرعي في حالة مدّها أكثر من الطبيعي وفصّل القول فيها علماء القراءات والتجويد(٢٩)

ونكتفي هنا بما ذكرناه من الحالات احترازا من الإطالة .

الخاتمة :

عني البحث بالأسباب الصوتية لحدوث المدّ أو القصر في قراءة القرآن، وبيّن أثر ذلك في التعبير الفني للصوت اللغوي على وفق القوانين التي تنظم التشكيل الصوتي في القراءة .

وينحصر المدّ والقصر في قراءة القرآن في ثلاثة حروف سميت بحدوث المدّ هي (الألف، الواو، الياء) وهي ـ بحسب رأي علماء العربيّة ـ حروف ساكنة تسبقها حركة مجانسة لها أي قبل الألف فتحة، وقبل الواو ضمّة، وقبل الياء كسرة.

وحُدِّد أقل زمن للمدّ هو زمن نطق حركتين لـ (الفتحة والكسرة والضمّة)، وهو مقدار المدّ الطبيعي (أو القصر) .

---

(٢٤) ينظر علم الأصوات اللغوية، د مناف مهدي الموسوي : ٥٤، ١٠٢

(٢٥) ينظر العربية الفصحى، هنري فليش :٣٦ .

(٢٦) دروس في علم أصوات العربية، كانتينو : ١٧١، علم اللغة العام، الدكتور كمال بشر : ١٣٣

(٢٧) علم اللغة، الدكتور كمال بشر : ١٣٣

(٢٨) اللغة، فندريس : ٥١

(٢٩) ينظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري : ١/٣٤٤ـ٣٤٥، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي :١/٩٧ . ٩٨ وغيرها

وما زاد فهو المدّ العارض للسكون أو العارض للهمزة .

وإطالة الصوت يستعمل فنياً في نطق العربية للتأثير على السامع في مواضع محددة بيّنها علماء التجويد ويمكن أن نُوجز أهم أسباب التعليل الصوتي لمدّ حروف المدّ في قراءة القرآن بما يأتي :

أولاً : يعطي مدّ هذه الحروف الفرصة الكافية للتهيّؤ والاستعداد لنطق الأصوات التي يحتاج نطقها إلى جهد أكبر، ومثال ذلك مجيء أحد حروف المدّ قبل حرف الهمزة، أو قبل حرف سكّن سكونا عارضاّ أي السكون الذي اعترض للحرف في حالة الوقف عليه، وهو متحرك في أصله، وكذلك عند ما تأتي قبل الحرف المشدّد، والسبب هو لإعطاء فرصة كافية للتهيّؤ لنطق الحرف المشدّد الذي يحتاج نطقه أيضاً إلى جهد أكبر لأنّه يتألف من حرفين مِثلين أولهما ساكن يُتَّكَأ عليه للاستمرار بنطق المثيل الآخر المتحرك .

ثانياً : لا يمدّ حرفا اللّين في حالة الوصل مطلقاً، وهما الحرفان اللّذان فقدا أحد شرطي حروف المدّ وهما الواو والياء المسبوق كلّ منهما بحركة غير مجانسة أي المفتوح ما قبل كلّ منهما والساكن ما بعدهما سكوناً عارضاً في حالة الوقف فقط .

ثالثاً : إنّ التعليل الصوتي لمدّ حرف اللّين عند الوقف هو لتعويض المقطع الصوتي المختزل عند الوقف.

رابعاً : إنّ الفرق بين صوتي (الواو والياء) في حالة المدّ أو حالة اللّين هو فرق في القيمة الصوتية التي يتكون كلّ منهما، فلا فرق بين الحركة وحرف المدّ ذاته في قيمته الصوتيّة بل الفرق في زمن نطق كلّ منهما .

خامساً : إنّ الفرق قليل جداً بين واو اللين وواو المدّ، فينحصر ذلك في ارتفاع مؤخرة اللسان أكثر نحو سقف الحنك مع واو اللين بحيث يحدث الحفيف للتضييق الحاصل، ولا يحدث ذلك الحفيف مع واو المد . وكذلك الفرق قليل جداً بين ياء اللين وياء المدّ إذ ترتفع مقدمة اللسان أكثر نحو سقف الحنك مع ياء اللين بحيث يحدث الحفيف للتضييق الحاصل ولا يحدث ذلك الحفيف مع نطق ياء المدّ .

المصادر والمراجع

- الاتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي (الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٣٧٠/١٩٥١م)
- التطور النحوي، برجشتراسر (القاهرة ١٩٨٢م)
- تهذيب اللغة، للأزهري (الدار القومية للطباعة، القاهرة. ١٩٨٤م)
- دروس في علم أصوات العربية، كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، (نشر الجامعة التونسية ١٩٦١م)

- سراج القارئ المبتدئ، لأبي القاسم علي بن عثمان بن محمد بن أحمد بن الحسن القاصح من علماء القرن الثامن الهجري (دار الفكر . بيروت)
- سر صناعة الإعراب، ابن جني، تحقيق : الدكتور حسن الهنداوي (الطبعة الأولى . دار القلم . دمشق ١٩٨٥م)
- شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد، زكريا الأنصاري، مراجعة أبو الحسن محيي الدين الكردي (نشر مكتبة الغزالي . دمشق)
- الصحاح، الجوهري، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار (الطبعة الرابعة . دار العلم للملايين . بيروت ١٩٨٧م
- العربية الفصحى، هنري فليش، تعريب وتحقيق الدكتور عبد الصبور شاهين (الطبعة الثانية ـ منشوات دار المشرق، بيروت لبنان ١٩٨٣ م)
- علم الأصوات اللغوية، الدكتور مناف مهدي الموسوي (دار الكتب العلمية بغداد٢٠٠٧ م)
- علم اللغة العام، الدكتور عبد الصبور شاهين (دار المعارف . القاهرة ١٩٧٣)
- العين، الخليل بن أحمد، تحقيق : الدكتور مهدي المخزومي وآخر (طبع بغداد ١٩٨٩م)
- قواعد التلاوة وعلم التجويد، فرج توفيق الوليد (الطبعة الثانية . مطبعة الرشيد . بغداد ١٩٨٩م)
- اللسان لابن منظور (مطبعة دار المعارف . القاهرة)
- اللغة، لفندريس (مطبعة الانجلو المصرية ١٩٥٠م)
- مرشد المريد الى علم التجويد، محمد سالم محسن (مكتبة القاهرة . القاهرة)
- المنهج الصوتي للبنية العربية، الدكتور عبد الصبور شاهين (مؤسسة الرسالة . بيروت ١٩٨٠ م)
- الموجز في علم التجويد، الدكتور عبد الهادي الفضلي (الطبعة الأولى . مكتبة الغدير . بيروت ٢٠٠٩ م)
- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (المكتبة التجارية بمصر)
- نظرات في علم التجويد، إدريس عبد الحميد الكلاك (الطبعة الأولى . اللجنة الوطنية . بغداد ١٩٨١م)

إشْكاليَّةُ تَأْثيلِ الألْفاظِ المُعرَّبَةِ والدَّخِيلةِ في المُعْجَماتِ الْعَرَبِيَّةِ القَدِيمَةِ

الأستاذ الدكتور عامر باهر الحيالي
جامعة الموصل/ كلية التربية الاسلامية/ قسم اللغة العربية

الملخص:

يُعنى هذا البحث بدراسة (إشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة في المعجمات العربية القديمة)، ويهدف إلى تسليط الضوء على أوجهها، وذلك باستقراء عينة الدراسة، ثم محاولة حصر النصوص التي تمثلها ومناقشتها وتحليها.

أما فيما يتصل بخطة البحث ومنهجه فإن الباحث قد قسمه على تمهيد وخمسة مطالب بعدد الإشكاليات التي استنبطها وهي: إعمام أحكام المعجميين التأثيلية، وعدم الجزم بكون اللفظ معرَّبا أو دخيلا، وعدم دقة تأثيل المعجميين، واختلاف أحكام المعجميين التأثيلية، وإشكالية الاستقراء الناقص، ثم أنهى البحث بخاتمة وضح فيها أهم النتائج التي توصل إليها.

والمنهج المعتمد في هذا البحث هو المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والموازنة والتحليل، وقد اعتمد المنهج المعياري أحيانًا إذا ما اقتضت طبيعة البحث الاعتماد عليه.

أما المصادر التي كانت معتمدي في هذه الدراسة . فضلا عن المعجمات العربية القديمة "عينة الدراسة" . فهي تتمثل بكل ما وصل إلينا من كتب المعرب والدخيل القديمة، وما عقد حول هذه الظاهرة اللغوية من الدراسات الحديثة التي تناولتها بالدراسة والتحليل، أو التي تناولت إشكالية هذا المصطلح اللغوي أو ذاك، أو ما يمت إليها بصلة، في حدود ما اطلع عليه الباحث، ومن الله التوفيق والسداد.

The Etymology Problem of Extraneous and Arabized Words in The Ancient Arabic Dictionaries

Prof. Dr. Amir Bahir Al-Hayyali
College of Basic Education / University of Mosul

Abstract

This research aims at shedding light on the aspect of (The Etymology Problem of Extraneous and Arabized Words in The Ancient

Arabic Dictionaries) by extrapolation of the sample then specifying the texts that represent it through discussion and analysis.

As for the research plan and methodology, the researcher has divided it into a preliminary and five sections related to a number of problems that he devised, which are: the generalization of etymological rulings of the lexicographers, the lack of certainty whether the word is Arabized or extraneous, the inaccurate interpretation of the lexicographers' etymology, the difference in the etymological provisions of the lexicographer and the problem of incomplete induction. The research ends up with the most findings.

The adopted method in the research is the descriptive one based on induction, balancing and analysis, and the standard method is sometimes adopted whenever needed.

The references used in this study, as well as the old books of the Arabized and Extraneous (the sample of the study), represent the recent studies that dealt with this linguistic phenomenon with study and analysis, or what is related to the problem of this linguistic term or that within what the researcher has known about it.

المقدمة:

إن موضوع هذا البحث هو دراسةُ إحدى الإشكاليات اللغويةِ في العربية هي: (إشْكاليَّةُ تَأْثيلِ الألْفاظِ المُعرَّبَةِ والدَّخِيلةِ في المُعْجَماتِ الْعَرَبِيَّةِ القَديمَةِ)، وتكمن أهمية هذه الدراسة المتواضعة في كونها جديدةً في ميدانها، إذ لم يسبق أن تناولها باحثٌ بمثل هذا الشمول الذي يبدأ من أول معجم في تاريخ العربية هو (العين) للخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٥هـ) حتى آخر معجم قديم هو (تاج العروس من جواهر القاموس) للزَّبيديِّ (١٢٠٥هـ)؛ مما يعني دراسة هذه الإشكالية منذ بداية ظهورها في تاريخ العربية، وعلى امتداد أحد عشر قرنًا.

وهدف هذا البحث هو تسليط الضوء على أوجه هذه الإشكالية، وذلك باستقراء المعجمات العربية القديمة بنوعيها: (معجمات الألفاظ) و(معجمات المعاني)، ثم محاولة حصر النصوص التي تمثلها ودراستها دراسة علمية موضوعية .

أما فيما يتصل بخطة البحث ومنهجه فإن الباحث قد قسمه على تمهيد وخمسة مطالب تحدث في التمهيد عن معايير المعجميين في تمييز الألفاظ المعربة والدخيلة، أما المطالب الخمسة فقد جاءت بعدد الإشكاليات التي توصل إليها وهي: إشكالية إعمام أحكام المعجميين

التأثيلية، وإشكالية عدم الجزم بكون اللفظ معَرَّبا أو دخيلا، وإشكالية عدم دقة المعجميين في تأثيلهم الألفاظ المعربة والدخيلة، وإشكالية اختلاف أحكام المعجميين في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة، وإشكالية الاستقراء الناقص، ثم أنهى البحث بخاتمة وضح فيها أهم النتائج التي توصل إليها .

والمنهج المعتمد في هذا البحث هو المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والموازنة والتحليل، فضلا عن الاعتماد على المنهج المعياري أحيانا حيثما اقتضت طبيعة البحث الاعتماد عليه.

أما المصادر التي كانت معتمدي في هذا البحث . فضلا عن المعجمات العربية القديمة "عينة الدراسة". فهي تتمثل بكل ما وصل إلينا من كتب المعرب والدخيل القديمة، وقد أفاد البحث من إحصاءات ثلاث من الدراسات الحديثة التي درست ظاهرة المعرب والدخيل في ثلاثة معجمات عربية، فضلا عن اطلاع الباحث على ثلاث دراسات درست إشكالية المعرب والدخيل، الدراسة الأولى تتمثل ببحث (إشكالية وجود المُعَرَّب في القرآن الكريم) للدكتور زهير غازي زاهد والدكتور جاسم فريح دايخ، والثانية يمثلها كتاب (الألفاظ الدخيلة وإشكالية الترجمة والحضارة) لعبد المجيد بن محمد بن علي الغيلي، والثالثة هي(إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس) للدكتور عمر عتيق، وقد كان منهج هذه الدراسات مختلفًا عن منهج هذا البحث وأسلوبه، إذ إن الدراسة الأولى ابتعدت عن الدائرة المعجمية بالانصراف إلى إشكالية المعرب في القرآن الكريم التي لا تمت إلى موضوعنا بصلة، أما الدراسة الثانية فكان محورها إشكالية مصطلح الدخيل، وعلاقته بمصطلحات المعرب والأعجمي والمولد والمحدث، وأثرها في الترجمة الحديثة، وهذا لا يلتقي مع موضوع بحثي إلا بوجود لفظ إشكالية ومصطلح (الدخيل) في عنوانه، وكانت الدراسة الثالثة قريبة إلى عملنا من حيث العُنوان؛ لكنها مختلفة عنها من حيث المضمون والمنهج وعينة الدراسة، وأنماط الإشكاليات التي تناولتها باستثناء جانب من إشكالية واحدة، لكن كان تناولنا هذا الجانب مختلفا عن تناوله إياه، فضلا عن أن نصوص الإشكالية الموجودة في اللسان والتاج مأخوذة من معجمات العين والجمهرة والتهذيب والصحاح؛ مما يعني إيرادهما إياها ليس إيرادَ أصالةٍ بل كان إيرادَ تقليدٍ أو تبعية بروايتهما عمن سبقهما ومن الله التوفيق والسداد.

إضاءة حول العنوان

أردتُ بهذه الإضاءةِ أنْ أوضِّحَ ما قصدته بمصطلح التأثيل، ولماذا لم استعمل مصطلح التأصيل في عنوان بحثي المتواضع هذا، أقول لعل أول من استعمل مصطلح (التَّأثيل) في عصرنا الباحث العراقي الموصلي الأستاذ عبد الحق فاضل، ودعا إلى

استعماله في تأثيل ما دخل لغتنا العربية من ألفاظ غير عربية، إذ قال: "ونرى أن نستعمل كلمة (التَّأثيل) مقابلَ كلمةِ (Etymology) التي ترجمها المعاصرون من اللغويين بـ(علم أصول الألفاظ)؛ لأن لكلمةِ (الأصْلِ) ومشتقاتِها معانيَ عامةً نستعملها في مختلف الأغراض من حياتنا اليومية، فلا نريد أن نحملها الآن معنى آخر له صبغته العلمية التخصصية، في حين أن لغتنا قد كنزت لنا ذخيرة طالما تحدثنا عن غزارتها ... ومنها هذه الكلمة التي نقترحها(الأثل) والتي لا نذكر أن أحدا من كتابنا استعملها أو استعمل أحد مشتقاتها إلا في وصف المجد بالأثيل، أو المؤثل. أما بقية الصيغ والاشتقاقات فمهجورة لا يعبأ بها أحد [١]، ثم أردف قائلا: ((ومهما يكن فان هذه الكلمة تفي بالدقة بغرضها في تسمية علم التأصيل اللغوي. فأن(الأثْلة) في المعجم: الأصلُ. وتأثَّل الشيءُ، وأثَل: تأصل))[٢]. ومن أجل أن يؤكد صواب اختياره هذا المصطلح قال: ((والكلمة بعد تزخر بطاقة اشتقاقية سَخِيَّة لا تملكها نظيرتُها الأوربيةُ (Etymology) التي لا توجد لها عندهم صيغٌ أخَرُ فيما يظهر . ففي وسعنا أن نشتق من كلمتنا العربية هذه : ١ـ الأثْل :بمعنى الأصل اللغوي، و ٢ ـ الأَثْلَةُ : الكلمةُ الأم، و ٣ـ التَّأثيلُ : التَّأصيلُ اللّغوي، و ٤ـ المُؤَثَّلُ والمُؤَثَّلةُ: اللّفظُ المُؤصَّلُ واللفظةُ المؤصَّلةُ، و ٥ـ المؤثِّلُ : من يُؤَثِّلُها، و ٦ـ الاسْتِئْثالُ : البحثُ عن الأَثْلِ أو المطالبةُ به .... وتمكن النسبة إلى بعض الصيغ بالياء كالأَثْليِّ والتَّأثيليِّ ... والتَّأثيلُ بهذا المعنى علمٌ أوربيٌّ في الواقع وإن كان العربُ قد سبقوا إليه . وإنما عُنيَ الأوربيون بتأثيلِ لغاتِهم لأنَّ أكثرَ مفرداتِها مقتبسٌ من لغاتٍ أخرَ، فكان طبيعيًّا أن يبحثوا عن أُثُولِ الكلمات الأجنبية الدخيلة، ولم يَعْظُم أمرُ التَّأثيلِ عند العربِ؛ لأن الكلمات الدخيلة في العربية قليلة نسبيًّا لا تكاد تبلغ الثلاثة من المائة [٣]

---

[١] مغامرات لغوية: ٢٠٣.

[٢] م.ن: ٢٠٤.

[٣] إن هذه النسبة التي ذكرها الأستاذ عبد الحق فاضل غير دقيقة ؛ لأن مجموع ما دخل العربية من معربات في عصور الفصاحة لا يعدو ألف كلمة على ما يظهر في كتب المعرب القديم / ينظر: بحثنا : المعرب والدخيل في جمهرة اللغة : مجلة آداب الرافدين، ع ٢٣، كانون الأول ٢٠٠٠م.، وحركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث :٢٧٧، وقد اعتمد الأستاذ عبد الحق فاضل في استخراج هذه النسبة على عدد المعربات التي تمكن الأب رفائيل نخلة اليسوعي من جمعها ، في كتابه ((غرائب اللغة العربية)) ـ ط : ٢ـ، والبالغة (٢٥٠٣) كلمة قال إنها تؤلف أكثر الألفاظ الدخيلة في العربية من مختلف اللغات الأعجمية. مع أن الأستاذ الفاضل علق على هذا الرقم بقوله : ((لكنا نجد أكثر هذه الألفاظ غير مستعمل بل غير معروف لدى معظم قراء العربية . كما أننا شخصياً نخالف جمهرة اللغويين في تأثيل بعضها من لغات أعجمية ، لأننا نعتقد أن عدداً منها أثيل في العربية غير دخيل ، وأن الأعجميات هي التي اقتبستها منها. وربما كانت لنا عودة إلى الموضوع . وسنعرض في حديثنا هذا لبضع منها ونصحح تأثيلها.))

من مجموع الألفاظ العربية." [٤]

وقد حاولت استشارة معجماتنا العربية القديمة لأستقي منها الأصل اللغوي الذي اشتق منه الأستاذ عبد الحق مصطلحه هذا، فتبين لي أنه كان دقيقا في بيان دلالة هذا المصطلح في العربية: إذ قال الأزهري: " وكلُّ شيْءٍ له أصلٌ قديمٌ، أو جُمِعَ حتى يصيرَ لهُ أصلٌ، فهو مُؤَثَّلٌ... قال: وأَثْلةُ الشيْءِ: أصْلُهُ..."[٥]، وقال الصاحب بن عباد : " وأَثْلَةُ كُلِّ شَيْءٍ: أصْلُهُ. ومالٌ أثِيْلٌ: أَصِيْلٌ... ومَجْدٌ مُؤثَّلٌ: قَدِيْمٌ"[٦]، وقال ابن فارس: ((الهمزةُ والثّاءُ واللامُ يَدلُّ على أصلِ الشَّيْءِ وتَجَمُّعِهِ... وأَثَلَةُ كُلِّ شَيْءٍ : أَصْلُهُ، وتأثَّل فُلانٌ اتَّخَذَ أَصْلَ مالٍ...))[٧]، وجاء في لسان العرب[٨]: ((... أَثَلَ يَأْثُلُ أُثُولا، وتأثَّلَ: تأصَّلَ، وأَثْلُ مالِهِ: أصْلُهُ ... وتأثَّلَ هو : عَظُمَ، وكلُّ شيءٍ قديمٍ مؤصل: أثيلٌ و مُؤثَّلٌ و مُتَأَثِّلٌ، ومالٌ مؤثّلٌ... يقال مال مؤثّل ومجد مؤثّل أي مجموع ذو أصل ... وكل شيء له أصل قديم أو جمع حتى يصير له أصل فهو مؤثّل ...، ومجدٌ مُؤثّلٌ: قديمٌ، ومجدٌ أثيلٌ أيضًا ...))، وجاء في القاموس[٩] :((... وأثَّلَ مالَهُ تَأثيلا : زكَّاهُ وأصَّلَهُ،... والأَثْلَةُ : الأَهْبَةُ والأَصْلُ...))، يتضح أن كل المعجمات التي تناولت مادة (أثل) اتفقت على أن "أَثَلَة كُلِّ شَيْءٍ : أَصْلُهُ" لكن الأزهري والصاحب أكدا على اتصاف هذا الأصل بالقدم، وهذا ما يؤكد صواب ما ذهب إليه الأستاذ عبد الحق فاضل أن التأثيل هو المقابل العربي لـ (علم أصول الألفاظ)(Etymology) [١٠]

وتأسيسا على هذه الذخيرة اللغوية التي اطلع عليها الأستاذ عبد الحق فاضل وتمثله إياها تمثلا جيدا، وإدراكه أصولها وفروعها؛ آثرت استعمال(التَّأثيل) بدلا من التأصيل لبيان أثول الألفاظ غير العربية، واستعملت مصطلح (التأصيل) لبيان أصول الكلمات العربية؛ جريا على ما ذهب إليه العالم اللغوي العراقي الموصلي، وحذا حذوه كثير من الباحثين المحدثين.[١١]

مغامرات لغوية :٢٠٤، الهامش :٤. فضلا عن أن عدد مواد "تاج العروس " يبلغ مائة وعشرين ألف مادة، ومعلوم أن كل مادة تشتمل على عشرات الكلمات، فبإمكان القارئ أن يحدد النسبة المئوية لألف كلمة أو ألفين من عشرات الآلاف.

(٤) مغامرات لغوية: ٢٠٤.

(٥) التهذيب:١٥/٩٥.

(٦) المحيط:١٠/١٧٧.

(٧) المقاييس: ١/٥٨.

(٨) ١١/٩.

(٩) ٣/٣٣٧.

(١٠) ينظر : بحثي قراءة في التفكير اللغوي عند عبد الحق فاضل علم الترسيس نموذجًا: ص٤.

(١١) أمثال الدكتور جهينة نصر علي في كتابها:" المعرب والدخيل في المعاجم العربية دراسة تأثيلية"، و ماهر عيسى حبيب، ولمى إبراهيم غانم في كتابهما "دراسةٌ تَأْثِيلِيَّةٌ لأسماء العملات الرسميَّة في الدول العربية."

التمهيد

معايير المعجميين في تمييز الألفاظ المعربة والدخيلة

إن اختيارَ (إشكالية تأثيلِ الألفاظ المُعرَّبة والدَّخيلة في المعجمات العربية القديمة) عنوانًا لهذا البحث المتواضع لا يعني أن المعجميين القدامى كانوا غير قادرين على تمييز ألفاظ لغتنا العربية من غيرها من ألفاظ لغات الأمم الأخر التي اقترضوا منها ألفاظًا عبر العصور، أو لم تكن لديهم معايير يستندون إليها في أحكامهم على أصالة عروبة الألفاظ من عدمها، بل لقد أكد ما جاء في متون معجماتهم أن أحكامهم التأثيلية لم تكن اعتباطية، ولم تطلق جزافا على العواهن، إذ قد أثبتت الدراسات اللغوية القديمة والحديثة أن علماء اللغة القدامى ومنهم المعجميون قد جمعوا اللغة سماعا من أهلها الفصحاء في البوادي وحفظوا ما سمعوه، ومنهم مَنْ دَوَّنَه، ومن ثم اجتهدوا باستقرائهم كل ما سمعوه أو دونوه من أجل أن يستنبطوا منه القوانين والأحكام النحوية والصوتية والصرفية وضوابطها التي تحكم هذا الكلام، وقد هداهم اجتهادهم إلى ابتكار ضوابط وقوانين مكنتهم من إصدار أحكام صوتيّة وصرفيّة تقضي بعروبة هذا اللفظ أو ذاك من عدمها، ساعدهم في ذلك تضلعُهم من اللغة العربية، أبنيتِها، وأصواتِها ودَلالاتِها، ومنهاجِها، وحسُّهُم اللغويُّ وسليقتُهم السليمةُ.

ومن يستقري مقدمات المعجمات العربية القديمة ومتونها سيجد أمثال هذه الضوابط والأحكام والمعايير الصوتية والصرفية التي استند إليها المعجميون لمعرفة المُعَرَّب والدخيل، ابتداء من العين الذي كان مؤلفه الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) من أوائل المعجميين الذين تنبهوا إلى هذه الضوابط فذكر قسمًا منها في مقدمة معجمه " وذكر كثيرا منها في أثناء إيراده الألفاظ المعربة والدخيلة في متنه، وحذا حذوه من جاء بعده من المعجميين؛ لتيقنهم أن التنبيه على الألفاظ غير العربية، ومحاولة تأثيلها له أهمية ؛ كيما يلفت القارئ إليها ليميزها من الألفاظ العربية المحضة وفي ذلك " فائدة جليلة وهي أن يحترس المشتق فلا يجعل شيئا من لغة العرب بشيء من لغة العجم."[١٢].

وبما أن هذا البحث سيدرس إشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة في المعجمات العربية القديمة، فقد اقتضت الضرورة المنهجية أن يُسلط الضوء على المعايير التي تميز الألفاظ العربية من غيرها، وبيان وأحكامها، والطرائق التي اعتمد عليها المعجميون في تأثيلهم؛ نظرا لأهمية مثل هذه الإضاءات لموضوع هذا البحث؛ وذلك لأنها تعد منطلقا لمطالب هذا البحث الخمسة، ولكي يُوضَّحَ للقارئ الكريم أن المعجميين قد بذلوا قصاراهم واجتهدوا من أجل هذا التأثيل؛ ومن أجل

---

[١٢] المُعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: ٥١ .

ذلك كله سأوضح باختصار أهم المعايير التي اعتمدوا عليها في معرفة المعرب والدخيل، وكما يأتي:

١. المعيار الصوتي :

هو معيار تمُيِّز به الألفاظ العربية من غيرها، عن طريق النظر إِلى أَصواتها؛ لأَنَّ للعربية ناموسَها في تتابع الأَصوات في اللفظ الواحد، فتتابعُ الأَصواتِ فيها ليس عملا اعتباطيًّا تحكمه المصادفةُ، بل هو محكومٌ بضوابطَ وقوانينَ صوتيةٍ، وهي أن تَرِد الألفاظُ المُعَرَّبةُ والدخيلةُ على وفق معيار صوتي في تتابعات أصواتها لم يجدها المعجميون فيما استقروه من كلام العرب، فهذا عندهم دليلٌ كافٍ على عدم أصالة عروبة هذه الألفاظ، [١٣]، ومن أمثلة هذه التتابعات الصوتية التي وردت في المعجمات ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) بقوله: " الضّاد مع الصّاد معقومٌ، لم تَدْخُلا معًا في كَلِمةٍ من كلام العَرَبِ ... "[١٤]، ومنها قول ابن دريد (ت٣٢١هـ): " وليس في كلامهم نون بعدها راء بغير حاجز، فأما نَرْجِس فأعجميٌّ مُعَرَّبٌ."[١٥]، ومنها قول الأزهري: " الإصْطَفْلِيْنَة كالجَزَرَة، وليست بعربيَّة مَحْضَة، لأن الصاد والطاء لا تكادان تجتمعان في محضِ كلامِ العرب ."[١٦]. ، ومنها قول ابن فارس: "الجيمُ والصَّادُ لا يصلُحُ أن يكونَ كلامًا صحيحًا، فأمَّا الجِصُّ فمُعَرَّبٌ"[١٧]، وقول الجوهري : "الطَّيْجَنُ والطَّاجِنُ: الطَّابق يُقْلَى عليه، وكلاهما معرَّبان؛ لأنَّ الطَّاءَ والجيمَ لا يجتمعان في أصلِ كلامِ العربِ."[١٨]، وقوله أيضًا : " الجِبْتُ: كلمة تقع على الصنم والكاهن والساحر ونحو ذلك... وهذا ليس من محض العربية لاجتماع الجيم والتاء في كلمة واحدة من غير حرف ذَوْلَقِيٍّ."[١٩] وقد تكررت نظائر هذه النصوص وأمثالها في معظم المعجمات العربية القديمة، ونكتفي بما ذكرنا تجنبا للإطالة.

٢. المعيار الصرفي :

يستند هذا المعيار إلى أنّ للعربية أبنيةً وصيغًا خاصةً بها، تميزها من غيرها من اللغات

---

(١٣) ينظر: نظرية صحة الألفاظ عند الجوهري في معجمه تاج اللغة وصحاح العربية:٤٢-٤٣.، والنقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة دراسة وصفية تحليلية: ص ١٦٦-١٦٧.

(١٤) العين:٧/٥.

(١٥) الجمهرة :١/١٢٧.

(١٦) التهذيب: ١٢/٢٧٢.

(١٧) المقاييس: ١/٤١٥.

(١٨) الصّحاح: ٦/٢١٥٧.

(١٩) الصحاح:١/٢٤٥.

الأُخر، وإلى هذه الأبنية والصيغ تعود خصوصيةُ العربيَّةِ بأوزانها وموسيقاها وجرسها[٢٠]، وقد تأتي كلماتٌ مخالفةٌ في أَوزانها ما هو معروفٌ ومستعملٌ في العربية من أَوزان الأَبنية والصيغ، وهذا دليلٌ اعتمده المعجميون، ليؤكدوا به عدمَ أَصالةِ عروبة هذه الكلمات التي قالوا عنها: إنها معربةٌ أو دخيلةٌ، وقد أورد المعجميون ضوابطَ وقوانينَ صرفية كلها تؤكد أن أية كلمة تخرج عن أوزان الأسماء العربية تعد مُعَرَّبةً أو دخيلةً.[٢١]، وبَدَهِيٌّ أن يكونَ للخليل قصبُ السبق في ذكر هذه الضوابط والأحكام، ثم من بعد ذلك حذا حذوه ونقل منه، وسار على ما ابتكره كلُّ من جاء بعده من أصحاب المعجمات من جمهرة اللغة إلى تاج العروس؛ وسأختار فيما يأتي أمثلة على الضوابط والأحكام الصرفية التي أوردها المعجميون في متون معجماتهم؛ ليميزوا بها الألفاظ المعربة والدخيلة من الألفاظ العربية الأصيلة، جريا على ما فعلته في الضوابط الصوتية، ومن الأمثلة المختارة قول الخليل: " البَقَّمُ: شجرةٌ، وهو صبغٌ يُصبغُ به... وإنما علمنا أنهُ دخيلٌ ؛لأنهُ ليس للعرب كلمةٌ على بناء فَعَّل. ولو كانت عربيةَ البناء لوُجِدَ لها نظيرٌ ..."[٢٢]، ومنها قولُ ابن دريد: " وأمَّا فِرْعَونُ فليس باسمٍ عربيٍّ يحكم فيه التصريف، وأحسب أن النونَ فيه أصليةٌ؛ لأنهم يقولون تَفَرْعَنَ." [٢٣]"،. ومنها قول الفيومي: " والفانيذُ نَوعٌ منَ الحَلْوى يُعْمَلُ مِنَ القَنْدِ والنَّشا وهي كلمةٌ أعجميةٌ لِفَقْدِ فاعِيل منَ الكلامِ العربيّ ؛ ولهذا لم يذكرها أهلُ اللغة."[٢٤]

٣. معيار الرواية :

ويقصد بالرواية أن يروي المعجمي عن أحد أئمة اللغة قوله بكون هذا اللفظ أو ذاك مُعَرَّبًا أو دخيلاً [٢٥] فيأخذه المعجمي عنه ويعده مُعَرَّبًا أو دخيلا هو الآخر[٢٦]، ومن أمثلة هذا المعيار قولُ الجوهريِّ: "والإبريسمُ مُعَرَّبٌ... قال ابنُ السكيت: هو الإبريسَمُ بكسر الهمزة والراء وفتح السين. وقال: ليس في الكلام إِفْعِيلَل بالكسر " [٢٧]، ومنها ما رواه الصغاني: عن الليث[٢٨]، حين

---

[٢٠] ينظر: النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة دراسة وصفية تحليلية: ص١٧٠- ١٧١.

[٢١] ينظر : طرق أئمة اللغة القدامى في معرفة المعرب : ٦٧ .

[٢٢] العين:١٨٢/٥.

[٢٣] الجمهرة : ٢/ ٧٦٧ .

[٢٤] المصباح المنير:٤٨١/٢.

[٢٥] يقول السيوطي في المزهر في علوم اللغة وأنواعها : ٢٧٠/١ : "النقل : بأن ينقل ذلك أحد أئمة اللغة "

[٢٦] ينظر : المعرب والدخيل في جمهرة اللغة، المنشور في مجلة آداب الرافدين، التي تصدرها كلية الآداب/جامعة الموصل/العدد ٣٣.، ٢٠٠٠م:ص٣٥٦.

[٢٧] الصِّحاح: ١٨٧١/٥.

[٢٨] ينظر: العين: ٦/ ٥٤، وفيه:"والجُلَّسانُ: دخيل، وهو بالفارسية كُلَّشان" .

حين قال: " وقال الليث: الجُلَّسان: مُعَرَّب كُلْشَان..."[٢٩]، ومن أمثلته أيضا ما رواه الصغاني عن ابن دريد[٣٠]: " الخَنْدَريس: الخَمْر، سُمِّيَت بذلك لِقِدَمِهَا، ووزنه فَنْعَليل، والنون زائدة، ومنه قيل: حنطةٌ خَنْدَريس لِقِدَمِها. وقال ابن دريد: الخَدْرَسَة: منها اشتقاق الخَنْدَريس، وليس بعربيٍ مَحضٍ، وقال أهل اللغة: الخَنْدَريس روميَّةٌ مُعرَّبةٌ."[٣١] وعندما يجهل المعجمي من حكم بتعريب اللفظ أو بدخالته يستعمل صيغة البناء للمجهول كقول الزمخشري: "جوقت القوم: جمعتهم. وتجوق فلان: جمع جوقاً من الناس. ورأيت منهم جوقاً، يساقون سوقاً، وقيل هو دخيل."[٣٢]

وقد استطاع المعجميون أن يميزوا بهذه المعايير وضوابطها وأحكامها كثيرًا من الألفاظ المعرَّبة والدخيلة ؛ وقد ثبت علميًّا أن المعيار الصوتي الذي اعتمدوا عليه لتمييز الألفاظ العربية من المعربة والدخيلة معيارٌ علميٌّ دقيقٌ؛ لأَنَّ كلَّ العلامات التي ذكرها المعجميون وعلماء العربية، هي علاماتٌ أَثبت الحاسوبُ مصداقيتَها، وصوابَ نظرتهم فيها[٣٣]، ولكن على الرغم من حرصهم الشديد على التنبيه على الألفاظ الدخيلة وتمييزها من الأصيلة، فإنهم لم يستطيعوا تأثيل كل ما نبهوا عليه من الألفاظ غير العربية، كما أنهم لم يكونوا دقيقين في كل ما أثلوه من ألفاظ، إذ نسبوا ألفاظًا منها إلى أثول لسانية لا تمثل أثولها الأصلية؛ لأن المعجميين لم يستطيعوا أن يخضعوا كل الألفاظ المعربة والدخيلة لأحكام هذه المعايير، وشاب تأثيلَهم نوعٌ من الإعمام والظَّنِّ والحسبان والحيرة والتردد، وهنا تكمن إشكالية تأثيل الألفاظ المعرَّبة والدخيلة في المعجمات العربية القديمة، وقد يُثار سؤال في هذا المقام هو: وما أوجه هذه الإشكالية؟ هذا ما سيجيب عنه هذا البحث، إذ سيتناول إشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة بخمسة مطالب وسيخصص لكل وجه من أوجهها مطلبا وبحسب التفصيل الآتي:

المطلب الأول : إشكالية إعمام الأحكام التأثيلية :

تتمثل هذه الإشكالية بأن يكتفي المعجميون في أثناء تأثيلهم الألفاظَ المعربة والدخيلة باستعمالهم مصطلحاتٍ وتعبيرات اصطلاحيةً غيرَ دالةٍ دَلالةً صريحة على تعريبها ودخالتها تارة، أمثال أقوالهم "ليست من كلام العرب"[٣٤]، و" وقول الناس نزلنا بعرفة شبيه بمولد وليس بعربي

---

(٢٩) العباب الزاخر واللباب الفاخر:٧/٢٥٣.

(٣٠) ينظر: الجمهرة: ٢/ ١١٤٣،وفيه: "والخَدرسة مِنْهُ اشتقاق الخَندريس، وَلَيْسَ بعربيّ مَحْض، وَقَالَ بعض أهل اللُّغَة: الخَندريس روميّة معرَّبة."

(٣١) العباب الزاخر واللباب الفاخر:٧/٢٨٩..

(٣٢) أساس البلاغة:١/١٥٧.

(٣٣) ينظر: دراسة إحصائية لجذور معجم الصِّحاح باستعمال الكومبيوتر:٤٠،٤٥.

(٣٤) ينظر: العين:١/٢٤٤

محض."[٣٥]، و"ليست من محض كلام العرب"[٣٦]، و"ليس بكلام عربيٍّ صحيحٍ"[٣٧]، و"ليس له أصلٌ في العربية"[٣٨]،وغيرها من التعابير التي تنفي أصالة عروبة الألفاظ التي توصف بها. أو باستعمالهم مصطلحات وتعابير دالة دلالة صريحة على تعريبها أو دخالتها أو عجمتها تارة أخرى أمثال أقوالهم: "مُعَرَّب"[٣٩] أو "تعريب"[٤٠]، أو "إعراب"[٤١]، أو "دخيل"[٤٢]، أو "أعجمي"[٤٣] أو "عجمي"[٤٤]، أو " مُعَرَّب دخيل"[٤٥] أو "دخيل مُعَرَّب"[٤٦]، أو " دخيل أُعربَ "[٤٧] أو "أعجمي مُعَرَّب"[٤٨] أو "اسم مجهول أصله"[٤٩]، وغيرها من المصطلحات والتعابير المقابلة للعربي الأصيل المحض.

إن من ينعم النظر في الأحكام التي اشتملت عليها هذه المصطلحات والتعابير الاصطلاحية بنمطيها يرى أن جميعها تشترك في الإشارة إلى عدم أصالة عروبة الألفاظ الدالة عليها من جهة، وأنها كلها غير مؤثلة، أي لم تنسب إلى أصولها اللسانية الجغرافية من جهة ثانية، أي لا ندري أهي عربت أم دخلت من الرومية أم من الفارسية أم من السُّرْيانِيَّة، أم من العِبرانية أم من النَّبَطِيَّة، وهنا تكمن الإشكاليّة.

ومن أجل إثبات أن إعمام الأحكام يعد إشكاليةً كبيرةً من إشكاليات تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة؛ ونظرا لكثرة المعجمات القديمة ارتأيت أن أصنع جدولا إحصائيا مأخوذةً أرقامُه من أربعة معجمات قديمة، لتكون نموذجا لكل المعجمات العربية القديمة؛ لكي أثبت بهذا الجدول الإحصائي عدد الألفاظ المعربة والدخيلة التي جاءت من دون تأثيل، ثم استخرجت نسبتها

---

(٣٥) ينظر: لسان العرب:١٠/١١٤.

(٣٦) ينظر: تهذيب اللغة :١١/٣٢٦.

(٣٧) ينظر: جمهرة اللغة: ٢/١١٥٣

(٣٨) الجمهرة : ١/٣٠٤.

(٣٩) تاج اللغة وصِحاح العربية: ٥/١٨٧١.

(٤٠) ينظر: أساس البلاغة:١/ ٢٢٠، و٢/١٣٠.

(٤١) ينظر: التهذيب: ١٤/٧٧، والبارع في اللغة:٢٢٢.

(٤٢) ديوان الأدب:١/٣٧٠.

(٤٣) المحيط في اللغة:٤/٢٨١.

(٤٤) المحكم والمحيط الأعظم :٧/٤٧.

(٤٥) تاج العروس من جواهر القاموس:٢٩/١٧٩.

(٤٦) المحيط:٥/٤٠٧ .

(٤٧) التهذيب: ١١/٣٢٦

(٤٨) الجمهرة :١/٥٩٦.

(٤٩) العين: ٧/٦٤٢.

المئوية بطريقة إحصائية رياضية دقيقة وموضوعية لا تحتمل الطعن ولا تثير جدلا، بل ستحسم الأمر حسما بتأكيد وجود هذه الإشكالية في المعجمات العربية القديمة من عدمها، والمعجمات الأربعة التي اخترتها لبيان هذه الإشكالية هي: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) ، وجمهرة اللغة لابن دريد الأزدي (٣٢٣هـ)، وتهذيب اللغة للأزهري (٣٧٠هـ)، والمصباح المنير للفيومي (٧٧٠هـ)؛ ولم يكن اختياري هذه المعجمات عشوائيًّا بل كان اختيارا واعيًا دقيقًا يحقق لي الهدف الذي أسعى إلى الوصول إليه؛ وهنا قد يثار السؤال الآتي: لم اخترتَ هذه المعجمات دون غيرها؟ فأجيب إنما اخترتها؛ لأن ما فيها من ألفاظ معربة ودخيلة يكاد أن يمثل معظم ما دخل العربية من مُعَرَّبات في عصور الفصاحة، [٥٠]، وما بعدها بأربعة قرون تقريبًا؛ ونظرا لأهمية الفترة التاريخية التي عاش فيها مؤلفو المعجمات المشمولة بالإحصائية، التي تمتد ستة قرون تبدأ من الربع الأخير من القرن الثاني، حتى الربع الأخير من القرن الثامن للهجرة، كما يتضح من وفيات المعجميين الذين شُمِلت معجماتهم بالإحصائية، هذا فضلا عما لكل معجم اخترته من خصوصية سوغت لي هذا الاختيار[٥١]، وفيما يأتي الجدول الإحصائي للمعجمات الأربعة:

---

[٥٠] كان عدد ما أخذته العربية من الألفاظ المعربة والدخيلة في تلك العصور محدودا لا يعدو ألف كلمة على ما يظهر في كتب المعرب القديم ./ ينظر : حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث : ص٢٧٧.

[٥١] اخترت العين؛ لأنه أول معجم في العربية وجدت الإشكالية بارزة فيه بروزا واضحا؛ ولأن كل من جاء بعد عبقري البصرة أعني الخليل بن أحمد قد اغترف من فيض علمه سواء أشاء أم أبى؛ لذلك لم يجانب الصواب من قال عنه: إن كل من جاء بعده كانوا عيالا عليه؟، ليس في الألفاظ المعربة والدخيلة وحدها بل في كل ما ضمه كتابه من مواد لغوية رائدة في ميدانها ومضمونها ومنهجها، وإنما اخترت الجمهرة ؛ لأنه يعد المعجم الأول في عدد الألفاظ المعربة والدخيلة لتي ضمها بين دفتيه حتى قال محققه الدكتور رمزي منير بعلبكي عن مؤلفه ابن دريد عندما وجد كثرة ما فيه من ألفاظ معربة ودخيلة وبروز شخصيته العلمية في التعامل معها، وعنايته بالمُعَرَّب: "حتى ليكاد الجواليقي ومن جاء بعده من مصنفي كتب المُعَرَّبات أن يكونوا عالةً عليه في جلِّ ما صنفوه" الجمهرة :٢٧/١(مقدمة المحقق). هذا فضلا عن كونه أبرز معجمي عني في التأثيل اللغوي في تاريخ العربية. أما تهذيب اللغة فقد اخترناه لكون معجمه معجما انتقائيا تهذيبيا تصويبيا، فضلا عن اشتماله على كتاب العين كاملا ناهيك عن كثرة الألفاظ المعربة فيه، وانبثاث مادة معجمه إلى معظم المعجمات التي جاءت بعده من المحكم إلى اللسان وانتهاء بالتاج، أما المصباح المنير فإنه يمثل مرحلة متأخرة نسبيا كيما تتسع الفترة الزمنية للنماذج المنتخبة، فضلا عن كونه من أهم معجمات الفقه وكثرة عناية مؤلفه بالمعرب وتأثيله إياه.

ت	المعجمات	عــدد الألفـاظ المُعَرَّبــة والدخيلة غير المُؤثلة	العــدد الكلــي للألفــاظ المُعَرَّبـة والدخيلـة فـي كل معجم	النســـــبة المئوية
١	العين[٥٢]	١٥٩	١٩٨	٨٠٪
٢	جمهرة اللغة[٥٣]	٢٧٩	٤٢٠	٦٦٪
٣	تهذيب اللغة[٥٤]	١٧٣	٣٩٢	٤٠٪
٤	المصباح المنير[٥٥]	١٤٨	١٨٩	٧٨٪
	المجموع	٧٥٩	١١٩٩	٦٣٪

نخلص من هذا الجدول أن هذا الوجه من الإشكالية واضح جلي في المعجمات العربية، إذ بلغ عدد الألفاظ المعربة والدخيلة التي لم يذكر أصلها الجغرافي اللساني، في المعجمات الأربعة (٧٥٩) سبعمئة وتسعة وخمسين لفظًا من مجموع (١١٩٩) ألف ومئة وتسعة وتسعين لفظا، هي كل ما اشتملت عليه هذه المعجمات من ألفاظ معربة ودخيلة، [٥٦] أي بنسبة تزيد على ٦٣٪، وهذا يعني أن أكثر من نصف عدد الألفاظ المعربة والدخيلة التي اشتملت عليها هذه المعجمات الأربعة غير مؤثلة، أي أن القارئ لا يعرف لغاتها الأصلية التي عربت أو دخلت منها، وهي بهذه المثابة أكثر من أي نمط آخر من الألفاظ المعرَّبة والدخيلة التي اطلعت عليها في الإحصائيات الأخر للمعجمات الأربعة. مما يعني أن إشكالية الإعمام أدت إلى أن تبقى مئات الألفاظ المعربة والدخيلة من دون تأثيل.

---

[٥٢] ينظر: المعرب والدخيل في كتاب العين دراسة ومعجم . الدكتور عبد العزيز ياسين، بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث، التي تصدر عن قسم الدراسات والمجلة بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث/ دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، السنة العاشرة، العدد السابع والثلاثون ـ المحرم١٤٢٣هـ ـ نيسان ٢٠٠٢م: ص٧٤،٧٣.

[٥٣] ينظر: المعرب والدخيل في جمهرة اللغة:٣٥٤،وفي كتابي (المعرب والدخيل في جمهرة اللغة دراسة ومعجم) الذي هو قيد الإنجاز عثرت على ألفاظ لم أعثر عليها في بحثي المشار إليه في هذا الهامش، إذ قد يتجاوز عدد الألفاظ المعربة والدخيلة في الجمهرة الـ ٤٦٠لفظا.

[٥٤] ينظر: المعرب والدخيل في كتاب" تهذيب اللغة " للأزهريّ " ت ٣٧٠ هـ"– دراسة ومعجم –:٣١.

[٥٥] ينظر: المعرب والدخيل في المصباح المنير للفيومي دراسة ومعجم:٢٣.

[٥٦] علما أني لم أطرح المكرر منها، وهذا لا يضير في بيان النسبة ؛لأن المكرر موجود في العدد الكلي وفي عدد الألفاظ غير المؤثلة.

المطلب الثاني: إشكالية عدم الجزم بكون اللفظ معربًا أو دخيلا:

وتتمثل هذه الإشكالية بما يأتي:

المقصد الأول . إشكالية الحكم بالحسبان والظن والحدس:

وسنتناول هذا المقصد بفقرتين هما: إشكاليه التأثيل بالحسبان والظن، وإشكالية التأثيل بالحَدْس، وعلى النحو الآتي:

أولا. إشكالية التأثيل بالحسبان والظن:

في البدء يجب أن نحدد دلالتي الحِسبان والظَّن، والفرق بينهما لغة واصطلاحا :

ـ الحِسبان لغة: قال ابن دريد: " حسبت من قولهم: حسبت الشيءَ أحسبه حِسبانا كذا بمعنى ظننت"[(٥٧)]، وقال ابن فارس : حَسَبْتُ الشيءَ أَحْسُبُهُ حَسْبًا وحُسْبانًا ... ومن قياس الباب االحِسبان الظَّن...[(٥٨)] قال الزمخشري: ومن المجاز: خرجا يتحسبان الأخبار: يتعرفانها، كما يوضع الظن موضع العلم...[(٥٩)]

الظن لغة: قال الأزهري :" رواية عن أبي عبيدة: " الظَنُّ يقين..." [(٦٠)]، وقال ابن فارس: "الظاء والنون أُصَيْلٌ صحيحٌ يدل على معنيين مختلفين يقينٌ وشكٌّ، أما اليقين فقول القائل: ظننت ظنًّا، أي أيقنتُ... [والأصل الآخر] [(٦١)]: الشك، يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقنْهُ... " [(٦٢)] وقال الزمخشري: " ومن المجاز: رَجَمَهُ : قذفه وشتمه، ورجَمَ بالظَّنِّ ورَجَّم به: رمى به، ثم كَثر حتى وضعوا الرَّجمَ والتَّرجيمَ موضعَ الظَّنِّ فقالوا: قال ذلك رَجْمًا أي ظنًّا."[(٦٣)]

أما في الاصطلاح فقد حاول أبو هلال العسكري أن يفرق بين الظن والشك من جهة، وبين الحِسبان والظن من جهة أخرى فقال:" الفرق بين الظن والشك، أن الشك استواء طرفي التجويز، والظن رجحان أحد طرفي التجويز، والشاك يجوز كون ما شك فيه على إحدى

(٥٧) جمهرة اللغة:١/٢٧٧.

(٥٨) المقاييس :٢/٥٩.

(٥٩) أساس البلاغة:١/١٧٢.

(٦٠) تهذيب اللغة:١٤/٢٦٠.

(٦١) في المقاييس (والأصل الآخر)، والصواب ما أثبتناه؛ لأنه قال في بداية كلامه أُصُيْلٌ صحيحٌ يدل على معنيين مختلفين، فذكر المعنى الأول، وقال الأصل الآخر وكان حقه أن يقول المعنى الآخر، كما يحتم السياق.

(٦٢) مقاييس اللغة:٣/١٧٣.

(٦٣) أساس البلاغة:١/٣٢٦.

الصفتين؛ لأنه لا دليل هناك ولا إمارة، ولذلك كان الشاك لا يحتاج في طلب الشك إلى الظن، والعلمُ وغالبُ الظن يُطلبان بالنظر. وأصل الشك في العربية من قولك شككت الشيء إذا جمعته بشيء تدخله فيه، والشك هو اجتماع شيئين في الضمير، ويجوز أن يقال : الظن قوةُ المعنى في النفس من غير بلوغ حال الثقة الثابتة، وليس كذلك الشك الذي هو وقوف بين النقيضين من غير تقوية أحدهما على الآخر."[٦٤] "والفرق بين الظن والحِسبان: أن بعضهم قال: الظَّن ضربٌ من الاعتقاد، وقد يكون الحِسبان ليس باعتقاد."[٦٥] يفهم مما تقدم :

١. أن الحِسبان و الظَّنَّ عند المعجميين مترادفان.

٢. أن الظَّنَّ عندهم شكٌّ ويقينٌ. في حين نجد أبا هلال العسكري يخالف المعجميين من حيث أنه يرى أن هناك فرقا بين والظن والشك من ناحية، وبين الظن والحِسبان من ناحية أخرى، واتفق معهم أن الظن قد يكون يقينا وقد لا يكون، أو يكون شكا، وهنا تكمن الإشكالية[٦٦] فأنى للباحث أن يعرف متى يكون ظنُّ المعجمي يقينًا أو ما يقرب منه، ومتى لا يكون، وإذا كان الحِسبان لا يرقى إلى درجة الاعتقاد، فإن هذا يعني أن كلَّ الأحكام التأثيلية التي سبقت بالحِسبان ستكون في دائرة الشك!!

وفي ضوء ما تقدم أقول: لم يعتمد المعجميون في أثناء تأثيلهم كثيرًا من الألفاظ المعربة والدخيلة على معرفة دقيقة ويقينية بلغات الأمم الأخرى بقدر ما كانوا يعتمدون على المعايير التي تكلمنا عليها في المبحث الأول **و** ميزوا بها المعرب والدخيل من العربي الأصيل؛ لكنّني وجدت أن مجموعة من أحكامهم التأثيلية كانت ظنيَّة تخمينيَّةً أكثر منها يقينيَّة أو ترجيحيّة[٦٧]، ولعل السبب الذي جعل المعجميين يميلون إلى استعمال الأحكام الظنية في تأثيلهم هو أن معاييرهم في تمييز المعرب والدخيل على دقتها لم تسعفهم في تأثيل كل الألفاظ المعربة، فضلا عن أن معظمهم لا يعرفون لغات الأمم التي عربت أو دخلت منها تلك الألفاظ معرفة دقيقة، وعدم تيقنهم من أثولها الأصلية؛ من أجل ذلك بقيت ألفاظ في معجماتهم ظنّوا بأصالة عروبتها وحسبوها معربةً أو دخيلةً ؛وبين الظن والحِسبان يصبح التثبت والتوثق صعبَ المنال، مما اضطرهم إلى استعمال تعابير اصطلاحية لمعرفة أثول هذه الألفاظ، لكنهم لم يكونوا واثقين أو جازمين في أحكامهم التأثيلية ؛ لذلك عددناها إشكاليةً قائمةً برأسها، وكان أبرز تلك التعابير:

---

(٦٤) الفروق اللغوية :٩٨. ٩٩.

(٦٥) م.ن: :٩٩.

(٦٦) ينظر: إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس:١٤،١٥.

(٦٧) ينظر : المعرب والدخيل في جمهرة اللغة:٣٦٦.

وأحسبُه دخيلاً "[٦٨]." و" أظنـهُ مُعَرَّبًـا.[٦٩]، و أخالـه مُعرّبًـا[٧٠]، ومـا شـابهها مـن التعـابير. وقـد وجدت مؤلفي معجمات عصور الفصاحة أكثر المعجميين القدامى استعمالا لهذه الأحكام الظنية باستثناء الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي لم يستعملها في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة إلا في موضعين فقط[٧١]، وهذا يدل على مدى تحري الخليل الدقة في إصدار أحكامه سواء أكانت تلك الأحكام التي تتصل بتأثيل الألفاظ الأعجمية، أم التي تتصل بإهماله مواد أشار في مواضع كثيرة من كتابه إلى أن ما جمعه من اللغة لم يسعفه في إيجاد استعمال لها، وبخاصة من الأبنية التي لـم يـذكرها فـي تقسيمه. ممـا اسـتتبع ذلـك كثرة الكتـب التـي اسـتدركت عليـه مـا أهملـه مـن الألفاظ.[٧٢]، ويعد ابن دريد والأزهري من أكثر المعجميين استعمالا لأحكام الحسبان والظن فـي تأثيل الألفاظ المعربـة والدخيلة[٧٣]، أما من جاء بعدهما من أصحاب المعجمات فلا يكاد يخلو معجم من معجماتهم من تلك الأحكام الظنية، لكنها قليلة قياسا بما ورد في الجمهرة والتهذيب، وبقيـة معجمـات عصـور الفصـاحة، فضـلا عـن أن معظمهـا وردت فيهـا روايـة عـن ابـن دريـد أو الأزهري. [٧٤]

ومن النصـوص التـي اعتمد أصـحابها علـى الظـن والحسبان فـي تأثيل الألفاظ المعربـة والدخيلـة، ظـنهم أن عـرب العراق قد تـأثرت لغـتهم بالفارسـية، وأن عـرب الشام قد تـأثرت لغـتهم بالسُّرْيانِيَّة، وأن عرب اليمن قد تأثرت لغتهم بالحبشية ؛ ولهذا كانت أحكامهم التي تستند إلى هذا التصـور ظنيـة، ومـن الأمثلـة التـي تعزز هذا التصـور قـول ابـن دريـد : "والصِّير الـذي يسمَى

---

[٦٨] التهذيب: ١٠/٤٢٤.

[٦٩] الجمهرة : ٢/ ١٢١٩ .

[٧٠] التهذيب: ٥/٣٦٩.

[٧١] ينظر : العين:٢/٢٩٦، و٣/٢٧٢.

[٧٢] ينظر : الاستدراك على المعاجم العربيـة في ضـوء مئتين من المسـتدركات الجديدة علـى لسـان العرب وتـاج العروس:١٦ .١٧، ونصوص من كتاب تكملة العين للخارزنجي جمع وتوثيق ودراسة:١٠.

[٧٣] بلغ عدد أحكام ابن دريد التي قال فيها أحسبه، وأحسبها، وأظنه(٨٩) تسعة وثمانين نصًّا، ويمثل هذا العدد ما يزيد على العشرين من المئة مما اشتمل عليه الجمهرة من الألفاظ المعربة، والدخيلة وهنا تبرز الإشكالية؛ ممـا جعـل ابـن فـارس ينكـر عليـه اسـتعماله ألفـاظ الظـن، كأحسـب وأظـن، فقـال: "اللغـات لا تجـئ بأحسـب وأظن"/ المقاييس: ١/٤٦١-٤٦٢.

[٧٤] ينظر : إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس:١٧-١٨، اتضح من خلال قراءتي هذا البحث أن عشرة نصـوص رواها ابن منظور والزبيدي عن معجميي عصور الفصاحة من مجموع اثنـي عشـر نصـا هـي كل مـا استشـهد بـه علـى هذه الإشكالية التـي جـاءت فـي ورقتين صـغيرتين، إذ جـاءت خمسـة نصوص منها مروية عن ابن دريد ونصـان رواهما الزبيدي عن الجوهري ونص واحد عن الأزهري، وآخر عن الخليل والأخير عن الأصمعي ، أما النصان الآخران فرويا عن ابن سيده وياقوت الحموي .

الطّحْناء أحسبه سُريانيًّا معرَّبًا؛ لأن أهل الشام يتكلمون به، وقد دخل في عربية أهل الشام كثير من السُّرْيانِيَّة كما استعمل عربُ العراق أشياءَ من الفارسية."[٧٥]، قد يكون حِسبان ابن دريد شكًّا، وقد يكون مصيبا فيه، لكن لا يمكننا الجزم بأحدهما، فيغدو الحسبان والحالة هذه إشكالية عندنا، ومن الأحكام التأثيلية الحَدْسية الظنية قول الأزهري: "وأهلُ الشَّامِ يُسمَونَ الخمرَ: الرَّساطون، وسائِرُ العربِ لا يَعرِفُونَهُ، وأُراهُا رُومِيَّةً دَخَلَتْ في كلامِ مَن جاوَرَهم مِن أهلِ الشَّامِ... " [٧٦]

ونظرا لكثرة نصوص هذا النمط من الإشكالية سأورد نبذًا من نصوص منتخبة لنبين حقيقة وجود هذا الوجه من أوجه إشكالية تأثيل الألفاظ الأعجمية، نحو: ظنّ الخليل لفظَ القَنْذَعِ الذي يعني الدَّيُّوث، سُّريانيا.[٧٧]، وعدم حِسبان ابن دريد: لفظ ذهب إبريز (أي خالص) عربيًّا محضًا." [٧٨] وحسبانه إرْمِياء،(وهو اسم نبي) مُعَرَّبًا، [٧٩] ولم يرَ الأزهري لفظ شُلِّحَ في قولهم : شُـلِّحَ فُـلانٌ إذا خَـرجَ عليـه قُطَّـاعُ الطريـقِ فَسَـلَبُوهُ ثِيَابَـهُ وعَـرَّوهُ عربيًّـا صـحيحًا، وحَسِـبَه نَبَطِيًّا [٨٠]"."وحسب الجوهري: الأقانيم: (أي الأصول)، روميَّةً."[٨١] وظن لفظَ الكُزْبُرَة معرَّبًا[٨٢]. وقال ابن سيده عن الكركدن لا أحسبه عربيًّا؛ لأنه مفارق لأبنيتهم."[٨٣]، ونصوص هذا الوجه من أوجه الإشكالية كثيرة في المعجمات العربية القديمة ـ كما ذكرت ـ، وسيجد القارئ نظائرها في نصوص هذا البحث، من أجل ذلك سأكتفي بما ذكرت تجنبا للإطالة.

ثانيا: استعمال الحَدْسُ:

الحَدْسُ في المعجمات العربية :قال ابن فارس: "الحاء والدال والسين أصلٌ واحدٌ يُشْبه الرّمْي والسُّرعة، نقول: رَجَم بالظّنّ، كأنّه رَمَى به، وما أشبه ذلك. فالحَدْس الظنّ. وقياسُهُ من الباب، لأنّا نقول: رَجَم بالظّنّ، كأنّه رَمَى به. والحَدْس: سُرعة السَّير [٨٤]، وقال الجوهري: "الحَدْسُ: الظن والتخمين، يقال: هو يَحْدِسُ بالكسر، أي يقول شيئاً برأيه... والحَدْسُ أيضًا:

---

[٧٥] الجمهرة:٧٤٦/٢.
[٧٦] التهذيب: ٣٢٦/١٢.
[٧٧] العين:٢٩٦/٢.
[٧٨] الجمهرة : ٧٢٢/٢ .
[٧٩] م.ن:٨٠٥/٢.
[٨٠] التهذيب: ١٨٣/٤..
[٨١] الصحاح:٢٠١٦/٥.
[٨٢] م.ن:٨٠٥/٢.
[٨٣] المخصص:١٥٩/٢.
[٨٤] المقاييس: ٣٣/٢، وينظر: اللسان:٦٠/٤،إذ جاء فيه: " وأَصلُ الحَدْسِ الرَّميُ، ومنه حَدْسُ الظن إنما هو رَجْمٌ بالغيب، والحدس الظن والتخمين. "

الذَّهاب في الأرض على غير هِداية."[٨٥] ووجدت أن ما جاء في المعجمات العربية من دلالات[٨٦] لا يخرج عن دلالة ما ذكره ابن فارس والجوهري؛ وذلك لأن هناك قاسما مشتركا بين كل هذه الدلالات فالرامي قد يخيب رميه وقد يصيب، والمسرع يكون غير متروٍّ، وقد يحقق هدفه وقد يخفق، والظن والتخمين يدلان على عدم التثبت والتيقن، فالذي يقول بالظن والتخمين قد يصدق ظنه وتخمينه وقد لا يصدقان. لكن على الرغم من وجود القاسم المشترك، فقد وجدت أن أدق ما يعبر عما نحن بصدده قول الجوهري الآتي: "يقال وهو يحدِسُ أي يقول شيئاً برأيه"، فهذا القول يتساوق مع أحكام نصوص كثيرة اشتملت على ألفاظ معربة ودخيلة، وكل هذه النصوص تبدأ بقول المعجمي: (وأُراهُ)، وما يشبهها؛ وكلها تندرج تحت عنوان إشكالية عدم الجزم بكون اللفظ معربًا أو دخيلا ؛ من أجل ذلك ارتأيت أن أدرس هذه النصوص تحت عنوان الحَدْسِ، على الرغم من خلو النصوص من لفظ الحَدْس .

أما استعمال المعجميين الحَدْسَ معيارا في تأثيل الألفاظ الأعجمية فيعتمد على حَدْسِ المعجمي، الذي يعني أن "يقول شيئاً برأيه"، على حد قول الجوهري المتقدم، فعندما نقول هذا المعجمي يَحْدِسُ، أي يُبدي رأيَه في المسألة اللغوية التي يعرضها أو يجتهد، أو يعلق عليها، والسمة التي تتسم بها نصوص ألفاظ المعرب والدخيل التي نحن بصدد الكلام عليها في هذا الوجه من أوجه الإشكالية هي أن يسبق المعجمي حكمه بقوله : (أُراهُ)،أو (ولا أُراهُ)، أو (وما أُراهُ)، (وما أُراهُا)، و في أثناء جمعي مادة البحث عثرت على نصوص تمثل هذا النمط من الإشكالية، أمثال قول ابن سيده: "وقانونُ كلِّ شيءٍ : طريقهُ ومقياسُه، وأُراها دخيلةً." [٨٧]"، لكن أكثر من استعمل هذا التعبير هو الأزهري في تهذيب اللغة، في حين خلت منه معجمات العين والجيم ، والجمهرة، والمحيط، والصحاح، وأساس البلاغة والمصباح المنير، والقاموس المحيط، وغيرها من المعجمات، أما ما وجدته في اللسان والتاج من هذه النصوص فكان معظمها روايةً عن الأزهري[٨٨]، وهذا يعني أنني يمكنني أن أقول: إنَّ الأزهري أكثر من استعمل هذا التعبير في أثناء تأثيله الألفاظ المعربة والدخيلة، وكان إيراده إياها في هذه النصوص تحديدا إيراد أصالة لا تقليد أو تبعية، أما سواه من المعجميين فقد ذكروها رواية عنه أو نقلا من كتابه، أو رواية عن غيره من اللغويين، ولا سيما ابن منظور والزَّبيديّ، كما ذكرت، مما يعني

---

(٨٥) الصحاح:٩١٥/٣. ٩١٦، ومثله في مختار الصحاح:١٢٦.

(٨٦) ومن الدلالات التي ذكرتها المعجمات: التوهم في معاني الكلام والأُمور. تقول: بَلَغني عنه أمرٌ فأنا أَحْدِسُ فيه، أي: أقول فيه بالظَّنّ." / العين:١٣١/١، وينظر المحيط :٤٧٦/٢، والعباب، حرف السين: ص٨٧.، والقاموس المحيط :٢١٣/٢، وتاج العروس:٥٢٧/١٥.

(٨٧) المحكم:١٣٦/٦.

(٨٨) ينظر: إشكالية المعرب في لسان العرب وتاج العروس:١٣.

أن كلامنا على هذا النمط من الإشكالية سيكون مقتصرا على تهذيب اللغة، الذي أورد مؤلفه (٢٣ ثلاثة وعشرين) نصًّا كان الحَدْسُ فيها جليًّا واضحًا؛ لأنه بدأ معظمها بقوله: (أُراهُ)، وأخواتها والألفاظ التي أطلق الأزهري عليها هذا الحكم الحَدْسيّ هي: (الأَشْلُ والفامِيُّ وشَلْطَاه والهَنَك والبَهْتُ والمُهْرَة و الوّجُّ والصَّوْلَبُ والكَشْمَخَةُ والهَيْطَل والرَّانِجُ وحِلْتِيْت، والأُشْنَةُ[٨٩]، وجُلاَّب، ومِرِّيخ، وأَرْكَاح، وأَلُوَّة، وأَنْطاكِيَة، وملسان، ورَسَاطُون، ورِشْك، القُرْدُمانيّة، بُهَار.)

بعد إنعام النظر والتأمل في النصوص الثلاثة والعشرين ودراسة الألفاظ المعربة والدخيلة فيها التي استعمل الأزهريُّ الحَدْسَ في الحكم على أثلها، واستشارة المعجمات العربية القديمة، وكتب المعرب والدخيل لعلي أجد تأثيلا لها في واحد منها توصلت إلى الاستنتاجات الآتية :

١. وجدت أن خمسة عشر نصًّا منها تقع ضمن ما اصطلح على تسميته بـ"تعليقات الأزهري" التي يبتدأها عادة بقوله: (قُلتُ) كالنص الآتي: – "قال اللَّيث: الأُشْنَةُ شيءٌ مِن العِطْرِ أبيضُ دَقيقٌ، كأَنَّه مَبشُورٌ مِن عِرقٍ، قلتُ: ما أُراهُ عربيًّا"[٩٠]، ووجدت اثنين يقعان ضمن تعليقاته أيضا، لكنه ابتدأهما بقوله :" قال الأزهري"، وهي طريقة يستعملها أحيانا بدلا من قوله :"قلت" التي تدل على اجتهاده ورأيه فيما يذكره من نصوص، كما هو واضح في النص الآتي: "قالَ اللَّيثُ: البَهْتُ: حِسابٌ مِن حسابِ النُّجُوم، وهو مسيرُها المُستوي في يوم. وقال الأزهريُّ: ما أُراه عربيًّا ولا أحفظهُ لغَيْرِهِ"[٩١]؛ أي أن هذه النصوص جميعها تمثل رأي الأزهري فيما سبق من كلام رواه عن علماء اللغة، وهي بهذه المثابة تتساوق مع التعريف اللُّغويِّ للحَدْسِ الذي هو أن يقول العالم شيئًا برأيه، وهو ما يسمى بالاجتهاد، وليس بالضرورة أن يكون الرأي أو الاجتهاد صحيحا، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون غير صحيح ؛ لكن الإشكالية تكمن في أن الأزهري لم يذكر أثول معظم هذه الألفاظ، فضلا عن أن اجتهاده يأتي هنا في تأثيل ألفاظ في لغات غير لغته، فهو لا يتقنها كإتقانه العربية حتما، إذ يكاد أن يجمع كل من درس المعرب والدخيل أن معظم علمائنا القدماء لم تكن لديهم معرفة بلغات الأمم التي عربت أو دخلت منها الألفاظ المعربة والدخيلة، ومنهم الأزهري .

٢. اتضح لي من استقراء النصوص الحَدْسية أن حدس الأزهري لم يكن ظنيًّا أو لم يكن مرادفًا للظَّن دائما، بل وجدت نصين جاء ظنه فيهما يقينيا؛ لأنه كان يعزز حَدْسَهُ فيهما بمعايير موضوعية، مما يجعله يبدو واثقا مما يقول، يتمثل النص الأول بقوله: "قالَ اللَّيثُ: الكَشْمَخَةُ: بقلَةٌ تكونُ في رِمَالِ بني سَعْدٍ... طيِّبَةٌ رَخْصَةٌ . **قُلتُ:** قد أقمتُ في رِمَال بني سَعْدٍ دَهْرًا، فما

---

[٨٩] وقال الزَّبيديّ في التاج:١٣٢/٣٠ أن الصواب في ضبط (الأُشْنَةُ) بكسر الألف والنون وسكون الشين.

[٩٠] التهذيب: ٤١٦/١١..

[٩١] م.ن:: ٢٤١/٦. ١٠٧.

رأيتُ بها الكَشْمَخَةَ ولا سَمْعْتُ بها، وأحسَبُها نَبَطيَّةً، ومَا أُراهُا عربيَّةً. وكذلك الكَشْخَنَة، مولَّدةٌ ليست بالعربية"[٩٢].

نلحظ في هذا النص أن الأزهريَّ لم يكتفِ بالعبارةِ الحَدْسِيّةِ (ومَا أُراهُا عربيَّةً) كما هو ديدنه في كثير من النصوص، بل أضاف إليها في هذا النص ما يعزز حَدْسَهُ بتعليقته التي بدأها بـ (قُلتُ: قد أقمتُ في رِمَال..... بني سَعْدٍ دَهْرًا، فما رأيتُ ...) التي اعتمد فيها على معيار دقيق هو الرؤية البصرية أو المشاهدة والسماع، أي أن حدسه هنا لم يكن ظنيا يعتمد على الدراية والنظرة الثاقبة وحدهما فحسب بل قد خرج من دائرة الظن والشك ؛ ولهذا تبين لي أن اجتهاده جاء صحيحا.

أما النص الثاني فيمثله قوله: "الرَّانِجُ هو الجَوزُ الهنديُّ، وما أُراهُ عربِيًّا؛ لأنَّهُ لا يَنبُتُ في بلادِ العربِ، ... "[٩٣]. فمعيار الأزهري هاهنا موضوعي ؛لأنه من الطبيعي ألا يكون عربيًّا اسمُ أيِّ نبات أو ثمر لا وجود له في بلاد العرب، ومن أجل هذا. ذكره الجواليقي في المعرب.[٩٤]

٣. نفى الأزهري عروبة الألفاظ في حكمه ا لذي يعقب عبارة (ما أُراهُ)، ونظيراتها في خمسة عشر نصًّا،قال: **وما أُراهُ عَرَبِيًّا** في عشرة منها : وهي ١ـ شَلْطَاهُ . ٢ـ الصَّوْلَبُ، ٣ـ الْمُهْرَةُ، ٤الهَنَكُ. ٥ـ الأُشْنَةُ. ٦ـ البَهْتُ. ٧ . الرَّانِجُ. ٨ـ الكَشْمَخَةُ. ٩ـ أَرْكَاحُ. ١٠ـ الرِّشكُ. وحكم على أربعة أخرى هي : (١. الخِلْتِيْتُ، ٢. الفامِيُّ:، ٣ المِرِّيخُ، ٤الوَجُّ.) بقوله: "**وما أُراهُ عربيًّا محضًا**"، وحكم على نص واحد بقوله: **وما أُراهُ عربيًّا صحيحا**، وإذا ما أنعمنا النظر في دلالات هذه العبارات سيتبين لنا ما يأتي:

أ . إن عبارة وما أُراهُ عربيًّا تعني أن الألفاظ التي وقع عليها هذا الحكم هي ألفاظ غير عربية أي أعجمية محضة حتما؛ لأن نفي الأزهري عنها عروبتها جاء مطلقا، ولا تحتمل هذه العبارة غير هذه الدلالة؛ أي أن الألفاظ العشرة التي وقع عليها حكم هذه العبارة يفترض بحسب عبارة الأزهري أن تكون أعجمية بالضرورة ؛ وهي في الحقيقة قد لا تكون كذلك؛ وهنا تكمن إشكالية الحَدْس، وفعلا هذا ما هداني إليه التوثيق والتحقق، إذ تبين لي أن اثني عشر لفظا من الألفاظ السبعة عشرة وهي :(١. أَرْكَاح .٢. شَلْطَاهُ .٣. الأَشل. ٤. الفامِيُّ. ٥ . الهَنَكُ. ٦ البَهْتُ. ٧. الأُشْنَةُ . ٨. الصَّوْلُب.٩. الهَيْطل. ١٠. الرِّشكُ.١١. الخِلتيت.١٢ملسان.) المشمولة بهذا الحكم لم تكن محط إجماع المعجميين وأصحاب كتب المعرب والدخيل، إذ لم أجد لها ذكرا في كتاب

---

[٩٢] التهذيب: ٦٣٤/٧.

[٩٣] م. ن: ٣٧/١١.

[٩٤] يُنظر: المعرَّب: ٢٨١ .

المعرب للجواليقي وهو من أشهر كتب المعرب في تاريخ العربية إن لم يكن أهمها، علما أن غيرها من الألفاظ التي قال عنها الأزهري معربة أو دخيلة أو أعجمية، أو لمح بعجمتها قد ذكرها الجواليقي في المعرب، وهذا دليل على أن الألفاظ الاثني عشر لم تثبت لديه صحة تعريبها أو عجمتها أو دخالتها، مما يعني أن في هذه الألفاظ إشكاليةً.

ب. إن عبارة وما أُراهُ عربيًّا محضًا تعني أن أربعة الألفا ظ التي وقع عليها هذا الحكم هي ألفاظ عربية، لكنها غير أصيلة، أي يفترض أن اللفظ الذي يوصف بها أن يكون عربيًّا لا أعجميا؛ لأن نفي الأزهري عنها عروبتها لم يكن مطلقا، وثمة إشكالية أخرى في هذه العبارة هي أن المعجميين يطلقونها على المولد والمعرب والمحدث؛ أي أن إشكاليتها تكمن في دلالة هذا التعبير الاصطلاحي على أكثر من مصطلح لغوي. أي أن الألفاظ الأربعة التي وقع عليها حكم هذه العبارة يفترض وجود إشكالية في تأثيلها، سواء أكانت هذه الإشكالية في نسبتها إلى أصولها الألسنية الجغرافية أم في إثبات صحة تعريبها.

ج. إن عبارة (وما أُراهُ عربيًّا صحيحًا) في قول الأزهري: "قالَ اللَّيثُ: الأَشْلُ مِن الذَّرْعِ بلغةِ أهلِ البصرةِ، يقولونَ: كذا وكذا أشْلاً، لمقدارٍ معلومٍ عندَهُم قلتُ: وما أُراهُ عربِيًّا صحيحًا"[٩٥]. يمكن أن تثير التساؤلات الآتية:

ماذا يقصد بمصطلح ما أراه صحيحًا؟ أيقصد أنه غير صحيح ؟ وما مقابله ؟ ترى أمقابله هو الصحيح ؟ أم أن مقابله غير العربي؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات أقول : اتضح لي من البحث عن أصل هذا المصطلح أن المعجمي عندما يصف لفظا بإنه غير صحيح، فإن الصحة هنا لا ترتبط بذات اللفظ من حيث بنيته وأصواته، إنما ترتبط بما حول اللفظ مما يتصل بسلسلة إسناده، ومن روي عنه، أي أن صحته لم تثبت لدى الأزهري بوسائله التي يثبت بها صحة ألفاظه، إذ عند محاولتي توثيق ما جاء في المعجمات العربية التي ألفت بعد التهذيب أو حتى التي سبقته تبين لي أن الصاحب بن عباد[٩٦] قد أورد نحو ما جاء في العين، لكنه لم يذكر تعليقة الأزهري التي ضمنها حكمه، أو أي شيء عن أصل (الأَشل) إن كان عربيًّا، ولا عن تأثيله إن كان غير عربي.، ولم أجد اللفظ في المعرب للجواليقي، غير أن المحبي ذكره في كتابه، لكنه لم يؤثله واكتفى بنفي عروبته "[٩٧]، ومن الواضح أنه نقل عبارة العين مختصرة، ونقل تعليقة الأزهري مغيرا صياغتها من (وما أُراهُ عربِيًّا صحيحًا) إلى (غير عربي)، في حين نقل ابن

---

[٩٥] التهذيب: ٤١٥/١١..

[٩٦] ينظر : المحيط:٣٨١/٧.

[٩٧] ينظر : قصد السبيل فيما في كلام العرب من الدخيل:١٩٢/١.

منظور[٩٨] والزَّبيديّ[٩٩] كلام الليث وأعقباه بتعليقة الأزهري عليه، أما الفيروز آبادي فقد ذكر نحو كلام الليث لكنه أعقب ذلك بقوله : "نَبَطَية"[١٠٠]، وهذا يعني أنه الوحيد الذي أثل هذا اللفظ، ويبدو مما تقدم أن في هذا التعبير إشكاليةً، جعلت المحبي يرى أن اللفظ غير عربي، لكنه لم يؤثله، ومثله فعل صاحب القاموس لكنه أثله بقوله : "نَبَطَية"، بينما اكتفى الآخرون بنقل كلام الأزهري كما هو .

٣. وثمة عشرة ألفاظ أصدر الأزهري في ثمانية منها حكمين، الأول هو نفى عروبة هذه الألفاظ بقوله: "ما أراه عربيًّا"، وذكر الأثلَ الفارسيَّ لثلاثة منها، هي: أَلُوَّة والقُرْدُمانيّة وجُلاَّب، وذكر الأثل الرومي لثلاثة أخر هي: أنطاكية و رساطون وملسان، والأثل القبطي للفظ (بهار)، والأثل النبطي للفظ الكَشْمَخَةُ، رواية عن ابن الأعرابي. أما اللفظان الأخيران (هيطل) و (الرِّشْك) فإنه ذكر أن أصل هيطل هو (بالتيه) دون أن يؤثله، وقال عن(الرِّشْك) لقب لا أصل له في العربية دون أن يؤثلهما، وهذا يعني وجود إشكالية في تأثيلهما.

المقصد الثاني . استعمال المعجميين في أحكامهم عبارات تدل على التردد والحيرة :

الأصل الصحيح في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة أن يبين المعجمي أثول الألفاظ بطريقة واضحة غير مبهمة لا تقبل الشك ولا تحتمل التخمين والحدس والظن ؛وذلك بذكر الأثل اللساني الجغرافي الذي عربت أو دخلت منه، و يذكر ما كانت عليه قبل التعريب في لغاتها الأصلية، ثم يوضح دلالاتها في لغتها قبل التعريب ودلالاتها بعد التعريب، أي أن المعجمي يوضح فيما إذا كانت العرب قد استعملتها بدلالة تشبه دلالتها التي كانت مستعملة في لغتها الأصلية أم أنهم استعملوها في دلالة غير التي كانت عليها في لغتها الأصلية؛ عند ذاك لا يمكننا أن نقول إن هناك إشكاليةً في التأثيل. ومن أمثلة الأُنموذج الذي يجب أن يكون عليه التأثيل قول ابن دريد: " والبَهْرَج قد تكلّمت به العرب وإن كان فارسيًّا، وكأنه الرديء من الشيء. ويقال: هذه أرض بَهْرَج، إذا لم يكن لها من يحميها. وقال في الإملاء: وتقول العرب: هذا حِمىً وهذا بَهْرَج، إذا لم يكن لها من يحميها...والبَهْرَج. الباطل، وهو بالفارسية نِبَهْرَهْ." [١٠١]

لكن من يستقري المعجمات العربية القديمة لا يرى هذا السياق مطردا، بل كثيرا ما يفتقر التأثيل إلى مثل هذا السياق النموذجي؛ بل سيجد في نصوص ليست بالقليلة أنه عندما

---

[٩٨] ينظر: اللسان:١/١١٢.

[٩٩] ينظر: التاج:٢٧/٤٤٧.

[١٠٠] ينظر: القاموس:٣/٣٣٨، وهذا اللفظ من الألفاظ التي استدركها الفيروزآبادي على الجوهري.

[١٠١] (الجمهرة:٢/١١١٣،٣/١٣٢٣. ذكر ابن دريد هذه الدلالة في باب ما تكلّمت به العرب من كلام العجم حتى صار كاللغة.

لا يكون المعجميون واثقين من أثول ألفاظ معينة يلجؤون إلى إصدار أحكام تدلل على ترددهم وحيرتهم، مستعملين في أحكامهم على مثل هذه الألفاظ ما يدل على التردد كاستعمالهم حرف العطف (أو)، وأو العاطفة كما ذكر المرادي لها ثمانية معان [١٠٢]، لكن أبرز معانيها التي تتساوق مع سياقات أحكام المعجميين التأثيلية التي ورد فيها هذا الحرف هي: الشك من جهة المتكلم (المعجمي) الذي ينم عن حيرته في تحديد أثول الألفاظ التي تَرِدُ بعد حرف العطف أو، ومن معاني أو الإبهام وهو على السامع (قارئ المعجم)، والتخيير، والإباحة من جهة قارئ المعجم أيضًا، ولا يوجد في هذه الدلالات ما فيه معنى اليقين؛ لأن المعجمي لم يلجأ إلى استعمالها في أحكامه التأثيلية لو كان متيقنا من أثول الألفاظ التي أصدر عليها الحكم الذي يشتمل على (أو) فهو إما أن يكون شاكًا في تأثيله، أو مُبْهِمَهُ على السامع أو القارئ، وهو إما أن يخير القارئ باختيار الأثل الذي يراه، أو أنه يبيح له التأثيلين، ومن أمثلة استعمال المعجميين" أو" قول الأزهري رواية عن الخليل: "الهَيُولُ: الهَبَاءُ المُنْبَثُّ، بالعِبْرَاني، أو بالرُّومِيَّةِ، وهو الذي تَرَاهُ في ضَوءِ الشَّمْسِ يَدخُلُ كُوَّةَ البَيْتِ ."[١٠٣].، أو يستعملون في تأثيلهم (كأن) التي تفيد التشبيه، كقول الجوهري : " والنَيْزَكُ: رمحٌ قصيرٌ، كأنَّه فارسيٌّ معرَّب، وقد تكلَّمت به الفصحاء، والجمع النَيازكُ "[١٠٤]، ومنه قول ابن سيده : " وحكى أبو حاتم أن من العرب من يقول سِرْوالٌ كأنه فارسي"[١٠٥]، ومنه قول الفيومي رواية عن أبي عبيد: " وَالسَّرَقَةُ شُقَّةُ حَرِيرٍ بَيْضَاءُ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ كَأَنَّهَا كَلِمَةٌ فَارِسِيَّةٌ وَالْجَمْعُ سَرَقٌ مِثْلُ : قَصَبَةٍ وَقَصَبٍ"، [١٠٦]، أو كاستعمالهم الفعل المبني للمجهول (قيل)، كما جاء في لسان العرب[١٠٧]: "الكَرَفْس: بَقْلَة مِنْ أَحرار البُقول معروفٌ، قِيلَ هُوَ دَخِيل."، أو استعمالهم إنِ الشرطية، كقول ابن فارس :" العُصْفُر: نبات. وهذا إن كان معرَّبًا فلا قياسَ له، وإنْ كان عربيًّا فمنحوتٌ من عَصَر وصَفر، يراد به عُصارته وصُفْرته."[١٠٨]، أو كاستعمال المعجميين ما يدل على الحيرة كاستعمالهم التركيب

---

[١٠٢] ينظر: الجَنَى الدَّاني الجنى الداني في حروف المعاني: ٢٢٧ـ٢٢٩، ومختصر ما جاء فيه : قال المرادي: ولـ "أو" ثمانية معانٍ: الأول الشك... والثاني الإبهام.... والفرق بينهما أن الشك من جهة المتكلم، والإبهام على السامع... والثالث: التخيير... والرابع: الإباحة، والفرق بينهما جواز الجمع في الإباحة، ومنع الجمع في التخيير. والخامس التقسيم، وقيل التفريق المجرد...والسادس: الإضراب بمعنى بل...والسابع بمعنى الواو... والثامن بمعنى ولا.

[١٠٣] التهذيب: ٤١٦/٦.

[١٠٤] الصحاح:١٦١٢/٤.

[١٠٥] المخصص:٢١٦/٤.

[١٠٦] القاموس:٤٧١/٢.

[١٠٧] ١٩٦/٦.

[١٠٨] المقاييس :١٤٩/٥ ومثل هذه الأحكام ونحوها كثير في المعجمات العربية القديمة.

الاصطلاحي (ما أدري أعربي أم معرب)(١٠٩)، ومن أمثلته قول الأزهري: "القبَّانُ: الذي يُوزَنُ به، لا أدري أعَرَبيٌّ أمْ مُعَرَّبٌ "(١١٠)، أو كاستعمالهم تركيب (لا أدري أعربي أم عجميٌ)،ومن أمثلة هذا التركيب قول ابن سيده: " العاضي الذي يَلْزَم العضا يأْكل منه يقول لا أَدري أَعربيٌّ أَم عجميٌّ ؟" (١١١)، أو أنهم يستعملون تركيب (لا أدري أعربي أم دخيل)، ومن أمثلة هذا التركيب قول ابن دريد:" فأما هذا الرِّهْص الذي يبنى به، وهو الطين يجعل بعضه على بعض فلا أدري أعربيٌّ هو أم دخيل غير أَنهم قد تكلّموا بِهِ فَقَالُوا: رجل رهّاص، أَي يعْمل الرِّهْص."(١١٢) قلت فإذا كان المعجمي قد احتار بين عروبة اللفظ وعجمته، أو دخالته فكيف سيكون حال القارئ والباحث!!!؟؟؟

واستعمال هذه الأحكام ونحوها كثير في المعجمات العربية، وبدهي أن كثرة أحكام التردد أو الحيرة يعد وجها من أوجه إشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة، وقد اتضح للباحث أن هذه الإشكالية لا تقتصر على معجم متأخر، دون المتقدم، أو العكس، بل هي إشكالية لا يكاد يخلو منها معجم ابتداء بالعين وانتهاء بتاج العروس، لكن وجودها في معجمات القرون الأربعة الأول أمثال العين والجمهرة والتهذيب والمحيط والصحاح وجود أصالة غالبا ووجودها في المعجمات التي ألفت بعدها وجود تبعية ونقل ورواية عن الأوائل. أي بعبارة أخرى قد يكون المعجمي هو من أطلق الحكم، أو رواه عن غيره من المعجميين.

المطلب الثالث :إشكالية عدم دقة المعجميين في تأثيلهم الألفاظ المعربة والدخيلة:

على الرغم من حرص المعجميين الشديد، وما بذلوه من جهود جبارة في تأصيل الألفاظ العربية وبيان دلالاتها، واجتهادهم في التنبيه على الألفاظ الدخيلة وتأثيلها وتمييزها من الألفاظ العربية لأصيلة، فإنهم لم يستطيعوا تأثيل كل ما نبهوا عليه من الألفاظ غير العربية ـ كما ذكرنا ـ كما أنهم لم يكونوا دقيقين في كل ما أثلوه من ألفاظ، إذ نسبوا ألفاظا منها إلى أثول لسانية لا تمثل أثولها الأصلية؛ ويعزو كثير من الباحثين هذه الإشكالية إلى عدم معرفة المعجميين لغات الأمم التي عربت ألفاظ من لغاتها أو دخلت إلى لغة العرب معرفةً دقيقةً، فضلا عن عدم علمهم اليقيني بعلاقة العربية بأخواتها من اللغات الجزرية التي نسبوا عددا من الألفاظ التي أثلوها إليها أمثال اللغات: الأكدية (البابلية والآشورية) والسُّرْيانيَّة والعبرانية والحبشية والكنعانية والآرامية والنبطية.

(١٠٩) ينظر: إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس:١٣.

(١١٠) التهذيب: ١٩٦/٩.

(١١١) المحكم ٣٩/٨،وينظر :اللسان ٤٤/٢٠.

(١١٢) الجمهرة:٧٤٥/٢.

لكن هذا العزو لا يعني عدم امتلاكهم أي تصور عن علاقة العربية بأخواتها من اللغات الجزرية؛ إذ قد ثبت للباحث أن هناك عددًا من المعجميين ومن علمائنا القدامى كان لديهم تصور وإن كان بسيطًا عن وجود علاقة حول ارتباط اللغات الجزرية بعضها ببعض، أو علاقتها باللغة العربية ؛ لكنهم لم يدركوا كنه هذه العلاقة وأنَّى لهم ذلك !! وهم لا يمتلكون من الأدلة ما يعينهم على فهم كنهها.

ومما يؤكد وجود هذا التصور عثور الأستاذ الدكتور رمضان عبد التواب(١١٣) على نص في كتاب العين (ت١٧٥هـ) وسمه بأنه خطير جاء فيه: "وكنعان بن سام بن نوح ينسب إليه الكنعانيون، وكانوا **يتكلمون بلغة تضارع**(١١٤) **العربية**."(١١٥)، وأورد هذا النص كل من: الأزهري،(١١٦) وابن سيده(١١٧)، وابن منظور(١١٨)، والفيروزآبادي(١١٩)؛ مع وجود اختلاف نصي طفيف، إذ جاء النص عندهم على النحو الآتي: " وكنعان بن سام بن نوح ينسب إليه الكنعانيون، **وكانوا أمةً** يتكلمون بلغة تضارع(١٢٠) العربية."، هذا فضلا عن عثوري على ثلاثة نصوص مهمة أوردها ابن دريد تؤكد وجود هذا التصور أيضا، الأول يتمثل بقوله: "والعِبرانيَّةُ: لغة معدولة عن السُّرْيانِيَّة"(١٢١). والثاني يتمثل بقوله: " وسُمِّي يَعْرب بن قَحطان؛ لأنه أول من انعدل لسانُه عن السُّرْيانِيَّة إلى العربية...."(١٢٢) والثالث يتمثل بقوله: "الزُّرافة بضم الزاي(١٢٣) : دابةٌ، ولا أدري أعربيةٌ صحيحةٌ أم لا، وأكثر ظني أنها عربية ؛ لأن أهل اليمن يعرفونها من ناحية الحبشة."(١٢٤)

---

(١١٣) في كتابه فصول في فقه اللغة:٤٣.

(١١٤) في نسخة العين: ٢٠٥/١ التي حققها الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي وردت عبارة (تُقارب العربية) بدلا من (تُضارع العربية).

(١١٥) ينظر: العين:٢٣٢/١، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، وينظر: فصول في فقه اللغة:٤٣.

(١١٦) ينظر: التهذيب ١/ ٢٠٨.

(١١٧) ينظر: المخصص ٢٠٩/٣،والمحكم:٢٨١/١.

(١١٨) ينظر: لسان العرب:١٢٠/١٣.

(١١٩) ينظر: القاموس المحيط:٨٣.٨٢/٣.

(١٢٠) في نسخة العين: ٢٠٥/١ التي حققها الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي وردت عبارة (تُقارب العربية) بدلا من (تُضارع العربية).

(١٢١) الجمهرة:٣١٩/١.

(١٢٢) م.ن:٣١٩/١.

(١٢٣) اختلف المعجميون في ضبط الزاي في الزُّرافة فابن دريد أكد الضم، ومنهم من جوز الفتح والضم، ومنهم من خطأ الضم ورأى أن الفتح هو الصواب كالصقلي في تثقيف اللسان وتلقيح الجنان:١٢٤، إذ ذكر ذلك في باب ما غيروا حركاته من الأسماء.

(١٢٤) الجمهرة : ٧٠٦/٢ .

إن إنعام النظر في هذه النصوص يهدينا إلى استنتاج هو أن الخليل بن أحمد الفراهيدي ومحمد بن دريد الأزدي، وغيرهما من اللغويين القدامى كان لديهم تصورٌ أو حَدْسٌ، لكنه لا يرقى إلى درجة اليقين بأن هذه اللغات تنتمي إلى أصل ألسني مشترك، وأن لديهم معرفة بوجود علاقة وثيقة بينها وبين العربية، لكن " لم تثمر هذه المعرفة عندهم في الدرس اللغوي ومقارنة العربية باللغات {الجزرية}"[١٢٥]، واللافت أن ابن دريد قد ذهب بعيدا في هذا التصور عندما أراد أن يؤثل لفظ الزُّرافة فقال: "وأكثر ظني أنها عربية ؛ لأن أهل اليمن يعرفونها من ناحية الحبشة." وكلامه هذا يؤكد معرفته بوجود ارتباط وثيق بين الحبشية و العربية، ويفهم منه كأنهما ينتميان إلى فصيلة لغوية واحدة ؛ ومما يؤكد ذلك وجداننا عباراتٍ تتكرر في معجماتنا القديمة تؤكد وجود ألفاظ مشتركة بين اللغة العربية وغيرها من اللغات، كقول ابن دريد: "اسم عبراني وافق لفظه العربية."[١٢٦]، وقول الأزهري :"وهذا وفاقٌ وقعَ بين العربية والفارسيَّة ."[١٢٧].

لكن ما تقدم لا ينفي وجود هذه الإشكالية، بل هي موجودة فعلا كما سأثبت ذلك بنصوص تعزز وجودها، ومن أوجهها أن المعجميين قد يشكل عليهم الأثل الأصلي للفظ، وأكثر ما وجدت هذه الإشكالية في أثناء تأثيلهم الألفاظ ذوات الأثول التي تنتمي إلى فصيلة اللغات الجزرية التي ذكرت آنفا، فغالبا ما يختلط على المعجميين الأمر، ولا يكون حكمهم دقيقا في تأثيل مثل هذه الألفاظ، بل يأتي مضطربا أحيانا، ومن أمثلة هذه الإشكالية قول ابن دريد: "وعرب الشام يسمّون الخوخ الدُّراقِن وهو مُعَرَّب، سريانيّ أو روميّ. "[١٢٨] وقوله أيضا:" وقد سمّت العرب هُسَعَ وهَيْسُوعاً؛ قال أبو بكر: وهذه لغةٌ قديمةٌ لا يُعرف اشتقاقها؛ قال أبو بكر: أحسبها عِبرانية أو سُريانية."[١٢٩] "وقوله أيضًا: "فأما الدَّيُّوث فكلمة أحسبها عبرانية أو سريانية[١٣٠]، وفي موضع آخر جاء حكمه مختلفا عن حكمه في نص (الدّيُّوث) إذ قال:" ... والقُعْموث، قالوا: الدّيُّوث، ... ولا أحسبه عربيًّا محضًا. قال أبو بكر: وإن كان للدّيّوث أصلٌ في اللغة؛ لأنهم يقولون: ديّثة تدييثًا، إذا ذلّله."[١٣١]، فابن دريد في هذا النص بين أن (للدّيُّوث) أصلًا في العربية لكنه ليس محضًا، فالتقارب الكبير بين هذه اللغات الثلاثة التي تنتمي إلى سلالة لغوية واحدة جعلت ابن دريد وغيره من المعجميين واللغويين يصدرون هذه الأحكام المتأرجحة غير الدقيقة

---

(١٢٥) فصول في فقه اللغة :٤٣.٤٢ .

(١٢٦) ينظر: جمهرة اللغة:٢/ ٧٠٥.

(١٢٧) التهذيب: ٢٤٢/١٣.

(١٢٨) الجمهرة:١٣٢٦/٣، وقد ذكر ابن دريد هذا النص في باب (ومما أعربوه)

(١٢٩) م.ن::٢/ ٨٤٤.

(١٣٠) م.ن: :٤٢٠/١، ١١٣٢/٢، ينظر :المُعَرَّب:١٥٥.

(١٣١) م.ن:١١٣٢/٢.

مما يكون إشكالية لدى الباحثين إزاء هكذا أحكام فلا يدرون الأثل الحقيقي للفظ، وأمثال هذه النصوص كثيرة في معجماتنا.

إن ما تقدم من نصوص يدلل على أن ثمة تداخلا من لدن المعجميين بين هذه اللغات الجزرية ؛مما أحدث اضطرابًا وعدم دقة في أحكامهم التأثيلية، وسنأخذ مثالا واحدا مما ذكرنا ونحلله لنثبت عدم الدقة في التأثيل، وهو عدّ ابن دريد هُسَعَ وهَيْسُوعاً لغةً قديمةً لا يُعرف اشتقاقها؛ وقال: أحسبها عِبرانيةً أو سُريانيةً.مما دفع الصغاني إلى دحض هذا الحِسبان حين قال : " قال الصغاني مؤلف هذا الكتاب : لقَدْ أبْعَدَ ابنُ دُرَيدٍ في المَرَامِ وأبْعَطَ في السَّوْمِ ولو عَلِمَ منْ أيْنَ تُؤْكَلُ الكَتِفُ؟ ومنْ أي الغُصُونِ يُقْتَطَفُ؟ لتَنَصَّلَ من ارْتَكابِ الكُلَفِ وهذه الأسْمَاءُ عَرَبِيةٌ حِمْيَرِيَّة واشْتِقاقُها من هَسَعَ : إذا أسْرَعَ وقد ذكرناه.".[132]، فضلا عن أن في كلام ابن دريد ما يثبت وجود هذه الإشكالية، فإذا كانت العرب قد سمت هُسَعَ وهَيْسُوعًا، واعترف هو بأنها لغةٌ قديمةٌ، أو قُدْمى لا يعرف اشتقاقها، أقول لم لا تكون عربيةً ونتجنب الحِسبانَ والظَّنَّ والتخمينَ؟؟!! وقد أكد الزَّبيديّ أصالة عروبة اللفظ وعدم دقة تأثيل ابن دريد حين قال: " قلتُ : وقَوْلُ ابنِ دُرَيْدٍ : أحْسِبُه بالسُّرْيانِيَّة حَدْسٌ وتَخْمينٌ لا يَلِيقُ بمثلِهِ أنْ يَقُولَ ذلكَ بلْ هِيَ لُغَةٌ حِمْيَرِيَّةٌ بمَعْنَى القَويّ منَ الرِّجَالِ وبهِ سَمَّوْا." [133]، ومما يعزز تعليقة الصغاني ما وجدته في جمهرة أنساب العرب لابن حزم[134] إذ جاء فيه : "ولْد حمير بن سبأ: الهميسع، ومالك: وزيد، وعريب، ووائل، ومسروح... ومن حمير: أبين بن زهير بن الغوث بن أيمن بن الهُمَيْسَع بن حمير؛ إليه نسبت عدن أبين." ولم تقتصر إشكالية عدم الدقة على تأثيلهم اللغات الجزرية، بل هي ملحوظةٌ في لغات أعجميةٍ أخر.

وإذا كان ما تقدم من نصوص دلل على أن ثمة تداخلا من لدن المعجميين بين هذه اللغات الجزرية؛ مما أحدث اضطرابًا في أحكامهم التأثيلية فإني وجدت قسما من المعجميين ولا سيما القدامى منهم يؤثلون ألفاظا على أنها فارسية أو رومية، ويتضح من سياق نصوصهم أنهم واثقون من تأثيلهم، إذ لم تسبق أحكامهم تعابير ظنيَّة حَدْسيَّة،، وما كان هذا ليُدرك لولا التطور الذي حصل في دراسة اللغات الشرقية القديمة، ومعرفة كتاباتها وحل رموزها، وبخاصة فصيلة اللغات الجزرية التي تنتمي إليها لغتنا العربية، إذ إن ما اكتشف من بقايا هذه اللغات، أثبت أن قسمًا من هذه الألفاظ التي عدها المعجميون مُعَرَّبةً أو دخيلةً هي في حقيقتها ذوات

---

(١٣٢) العباب الزاخر: ١٠/٥٦٥، ومثله في التاج:٤٠٩/٢٢ ،نقلا عن الصغاني، لكنه الزَّبيدي قال بعد نقله قول الصغاني: "فتأمَّلْ ذلكَ".

(١٣٣) التاج:٤٠٩/٢٢، وينظر: إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس:ص١١.

(١٣٤) ص٢٧٢.

أصول عربية أصيلة؛ لكونها تنتمي إلى فصيلة اللغات الجزرية القديمة، وحدث أن أخذتها اللغات الأجنبية من العربية القديمة، ثم عاد العرب فأخذوها من هذه اللغات، فظن المعجميون أنها غير عربية[١٣٥]، وسأعرض فيما يأتي أمثلةً تمثل هذه الإشكالية وأحاول ترسيسها[١٣٦]، ببيان رَسِّها الجزريّ بالاستعانة بما توصل إليه الأستاذ طه باقر عالم الآثار والمؤرخ العراقي الشهير، وسأكتفي بذكر خمسة ألفاظ تجنبا للإطالة وعلى النحو الآتي:

١ـ الباطية: قال الخليل : "الباطية :اسم مجهول أصله."[١٣٧]، يلحظ أن في قول الخليل تلميحا بكون اللفظ غير عربي، لكن الأستاذ طه باقر قال: إن لفظ الباطية "يضاهي الكلمة الأكدية (البابلية الآشورية) "باطو" و" باطيئو" [١٣٨]؛أي أن الباطية من العربية القدمى، ولهذا قال الخليل مجهول أصله. [١٣٩]

٢. الشِّيص: ذكرت المعجمات العربية: أن أردأ التمر الذي تسميه العامة الشِّيص، وهو البُسْر الفاسد الصغار الذي لا نوَى له، وقد عدّه ابن دريد فارسيًّا مُعَرَّبًا[١٤٠] وهو بهذا المعنى في عربية العراق الدارجة، وقد وردت في اللغة البابلية كلمة مطابقة للعربية هي " شيصو" بهذا المعنى، وفي العبرانية والآرامية " شيصا"[١٤١]، وهو بهذه المثابة من العربية القدمى، وهذا يعني أن ابن دريد لم يكن دقيقًا في تأثيله .

٣ـ الجص: الذي أثلته المعاجم العربية على أنه معرب أو فارسيٌّ مُعَرَّبٌ أو ليس بعربي مستندين إلى ضابط صوتي يقرر أنه لا يجتمع في كلام العرب جيم وصاد في كلمة ثلاثية ولا رباعية، إلا مالا يثبت، [١٤٢] فقد ثبت أنه قد ورد في اللغة الأكدية (البابلية والآشورية) أن

---

[١٣٥] ينظر: من تراثنا اللغوي القديم :٦.٧، وطرق أئمة اللغة القدامى : ٥٤ .

[١٣٦] التَّرسيس كلمة عربية لا عيب فيها سوى أنها جديدة . لكنها تجري على قياس معقول مقبول ومجرب، ولا تحتاج إلا إلى شيء من التكرار ليصقلها الاستعمال فتغدو أليفة أنيسة، فكما قالوا التأسيس من الأس نقول (التَّرسيس) من(الرَّس)؛ وعليه فإن التَّرسيس بوصفه علما يعني إرجاع اللفظة العربية أو الأعجمية إلى رَسها، أي بدايتها، أي إلى حوائها/ ينظر: مغامرات لغوية :٤٣ .

[١٣٧] العين: ٦٤٢/٧. ونقل الأزهري كلام الخليل واكتفى بالتعليق عليه بقوله : " قلت: "الباطية النَّاجود الذي يُجعل فيه الشراب وجمعه البَواطي"، وكل من ذكره بعده من المعجميين اقتصر على بيان دلالة اللفظ.

[١٣٨] من تراثنا اللغوي القديم ما يسمى في العربية بالدخيل:٥٦. ٥٧.

[١٣٩] ومازال لفظ (الباطية) مستعملا في اللهجة الموصلية الدارجة.

[١٤٠] (الجمهرة:٢/١،٢٤٢/٨٦٦)

[١٤١] من تراثنا اللغوي القديم:١١٠

[١٤٢] الجمهرة : ٤٥٦/١، وينظر : التهذيب: ٤٤٨/١٠، والجمهرة: ٧٣/١؛ ومقاييس اللغة: ١٨٢؛ والصحاح: ١٠٣٢/٣، واللسان: ٢٩١/٢.

كلمة" كصو" تعني الجص وتكتب في نظام الخط المسماري بالعلامتين المسماريتين السومرتين "أم ـ بار" ومعناهما الطين الأبيض، وقد تأكد أن الكلمة الأكدية " كصو" هي أ صل معظم المفردات المضاهية لها في اللغات الجزرية مثل الآرامية "كصًّا"، وانتقلت الكلمة أيضا إلى الإغريقية بهيئة "كُبوس" ثم إلى اللاتينية واللغات الأوربية (GUPOS).(١٤٣)

٤. المُهْرَة: ولد الفرس، قالَ الأزهريُّ: ... ومَا أُراهُ عرَبِيًّا "(١٤٤) وعد أدشير هذا اللفظ فارسيًّا(١٤٥).وقد ورد في اللغة الأكدية بهيئة "مُهْرو".(١٤٦) مما يعني أن رَسَّه عربي قديم.

٥. البَبْرُ : ذكر الأزهريُّ نقلا عن العين قوله: "البَبْرُ: ببِاعَينِ، وهو مِن السِّباع، وأحسِبُه دخيلاً، وليسَ مِن كلام العربِ، والفُرسُ تُسمِّيهِ: بَبْراً"(١٤٧). وورد في اللسان على أنه أعجميٌّ معرَّب . لكن يوجد احتمال قوي على أن الكلمة مشتقة من الاسم الأكدي البابلي الآشوري "بربارو" أو " بربرو" الذي يسمى به الذئب.(١٤٨)

يتضح من النصوص المعجمية المذكورة آنفا وعشرات النصوص غيرها أن المعجميين لم يكونوا دقيقين في تأثيلهم الألفاظ المعربة والدخيلة.

ومن أوجه إشكالية عدم دقة تأثيل المعجميين ما رصده البحث من ألفاظ أطلق المعجمي عليها حكمين متناقضين، ولا سيما الألفاظ التي يتكرر إيرادها في أكثر من موضع واحد، وأكثر من ورد في معجمه هذا التناقض هو ابن دريد ؛ ويعزو الباحث ذلك إلى أنه قد أملى الجمهرة على تلاميذه إملاء حفظا من دون أن يعتمد على كتاب في إملائه؛ وقد أدرك ابن دريد هذه الثغرة في كتابه حين قال:" والشذوذ مع الإملاء لا يُدفع.))(١٤٩) ، كما وجدته يقول عن لفظ في موضع إنه عربي، وفي موضع آخر ينفي عنه صفة العروبة، ومن أمثلة ذلك عده لفظ الخوان أعجميا معربًا في موضع، إذ قال عنه: "فأما الخِوان فهو أعجميٌّ مُعَرَّبٌ.(١٥٠) "، ثم عاد فقال في موضع آخر: "والخِوان: معروف، عربيٌّ ..."(١٥١)

(١٤٣) من تراثنا اللغوي القديم:٧٢.٧١.

(١٤٤) التهذيب: ٢٩٩/٦، ويُنظر: اللسان: ٢٠٨/١٣، والقاموس المحيط: ٤٤٥.

(١٤٥) الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ١٤٧.

(١٤٦) من تراثنا اللغوي القديم:١٤٦.

(١٤٧) التهذيب: ٢١٤١٦/١٥.

(١٤٨) من تراثنا اللغوي القديم:٥٧.

(١٤٩) الجمهرة :١٣٣٩/٣.

(١٥٠) م.ن:٦٢٢/١،وينظر :العين:٣٠٩/٤،والمُعَرَّب:١٢٩.

(١٥١) م.ن:١٠٥٧//٢.

المطلب الرابع: إشكالية اختلاف أحكام المعجميين في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة:

وجد الباحث أن هناك اختلافا واضحا في أحكام المعجميين القدامى في تأثيلهم أعدادا من الألفاظ المعربة والدخيلة ونسبتها إلى أصولها اللسانية الجغرافية التي عربت أو دخلت منها إلى العربية، فوجد أن منهم من ينسبها إلى الرومية، وآخر يرى أن أثلها فارسي، وثالث يذهب إلى أنه رومي، وآخر يقول مولدة، مما يجعل القارئ في حيرةٍ من أمره فلا يدري أيهم تأثيله أدق وجدير بأن يؤخذ به . ومن الأمثلة التي يمكن أن تذكر على هذه الإشكالية، الفعل (خمَّنَ) الذي ذكره الخليل، ولم يؤثله إذ لم يرد في كلامه ما يدل على عجمته أو تعريبه أو دخالته، مما يعني أنه عربيٌّ عنده، لذا اكتفى بقوله: " الخَمْن: تَخميئُكَ الشيء بالوَهْم والظن، وخَمَنَ يَخْمُنُ خَمْناً، تقول: قال فيه قولا بالتَّخْمينِ، أي: بالوهْم."[١٥٢]، وحذا حذوه ونقل كلامه كل من الصاحب بن عباد [١٥٣]، والجوهري[١٥٤]، وابن سيده،[١٥٥] والفيروزآبادي،[١٥٦]، لكن ابن دريد حسبه مولدا حين قال:" فأما قول الناس: خمَّنتُ كذا وكذا تخمينًا، إذا حزره، فأحسبه مولَّداً[١٥٧]. في حين ذكر الأزهري ما جاء في العين، وأعقبه برواية عن أبي حاتم قال فيها : "هذه كلمةٌ أصلُها فارسيَّةٌ ثُمَّ عُرِّبَتْ وأصْلُها مِن قولِهم: خَمَاناً، معناهُ الظَّنُّ والحَدْسُ "[١٥٨]. أما المعجميون المتأخرون كابن منظور[١٥٩] والفيومي[١٦٠] والزَّبيديّ[١٦١] فقد جمعوا بين أقوال من تقدموا من المعجميين دون أن يضيفوا أي كلام يتصل بعروبة (خمن) أو عجمته، ولم يختلف أصحاب كتب المعرب والدخيل عن المعجميين فقد وجدت الجواليقي[١٦٢] والخفاجي[١٦٣] ينقلان ما قاله ابن دريد نصًّا من دون تعقيب، ومثلهما فعل المُحبِيُّ[١٦٤] لكنه ذكر رواية أبي حاتم نقلا عن اللسان والتاج. والمثال الثاني الذي يؤكد إشكالية اختلاف أحكام المعجميين في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة يتمثل

---

[١٥٢] العين: ٤/ ٢٨٠

[١٥٣] ينظر: المحيط:٤/٣٦٣.

[١٥٤] ينظر: الصحاح:٥/٢١٠٩

[١٥٥] ينظر: المحكم: ٥/١٣٧.

[١٥٦] ينظر: القاموس المحيط:٤/١١١ خمن

[١٥٧] الجمهرة: ١/ ٦٢٢.

[١٥٨] التهذيب: ٧/٤٥١. وشفاء الغليل: ١١٢؛ وقصد السبيل: ١/٤٦٥.

[١٥٩] ينظر: اللسان: ٥/١٦١.

[١٦٠] ينظر: المصباح المنير:١/ ١٨٣.

[١٦١] ينظر : تاج العروس:٣٤/٤٩٤،٤٩٥.

[١٦٢] ينظر: المُعَرَّب: ١٧٧.

[١٦٣] ينظر: شفاء الغليل:١١٢.

[١٦٤] ينظر: قصد السبيل:١/٣٣١.

بلفظ (الباسور) الذي حكم عليه الخليل بقوله: " والباسور مُعَرَّبةٌ."[١٦٥] أما ابن دريد فلم يجزم بتعريبه، بل حسب أن أصله معرَّبًا، إذ قال: " فأما الداء الذي يُسمَّى الباسُور[١٦٦] فقد تكلّمت به العرب، وأحسب أن أصله مُعَرَّب[١٦٧].وردد الأزهري نحو كلام ابن دريد، لكنه أكد تعريبه حين قال: "البَاسُور: داءٌ معروفٌ، وهو مُعرَّبٌ، ويُجمعُ البَواسيرُ "[١٦٨]. وجاء في لسان العرب: " الباسور كالناسور داء معروف أعجمي"[١٦٩] أما الفيومي فقال بعد شرحه دلالته بقوله : " غير عربي."[١٧٠] واكتفى الجواليقي بنقل كلام ابن دريد حرفيًّا[١٧١]؛ مما دفع محقق كتاب المعرب الأستاذ أحمد محمد شاكر إلى التعليق على كلامه بقوله : "ولست أرى دليلا على عجمة الكلمة، وقد اشتقوا منها، وأصل المادة عربي، وابن دريد أقدمهم لم يجزم بتعريبها!! [١٧٢]، أما الزَّبيديّ فقد أكد عجمته أيضا بقوله : " والباسور: علة معروفة، أعجمي، ..."

نخلص مما ذكره المعجميون في تأثيل لفظ (الباسور) أن أحكامهم جاءت مضطربة متباينة تجسد إشكالية اختلاف أحكامهم في تأثيل هذا اللفظ (فلا ندري أهو عربي أم غير عربي أم معرب أم أعجمي)، وهذا ما جعل الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي يعلّق على ما تقدم ـ محقًّاـ بقوله: " والذي رأيناه من كلام صاحب الجمهرة: وما كان مثله في لسان العرب يثبت أن معرفة أصحاب المصادر بالمعرب وحقيقته لم تكن معرفة يقينية. إن قولهم (أحسب) يدل على هذا الذي خلصنا إليه."[١٧٣]

ومن أمثلة هذه الإشكالية اختلاف المعجميين في تأثيل لفظ (الفُهْرُ)،الذي ذكره الخليل ولم يؤثله، لكن ابن دريد قال: "فاما الفُهْرُ الذي في الحديث[١٧٤] : (كأنهم اليهودُ خرجوا من فُهرهم) فليس بعربيٍّ محضٍ، الفهر موضع لليهود."[١٧٥]، أما الأزهريُّ فذكر الحديث نفسه ؛لكن

---

(١٦٥) العين:٧/٢٥١.

(١٦٦) قال الفيومي في المصباح المنير:٤٨/١ : ((الباسور قيل ورمٌ تدفعه الطبيعة إلى كل موضع من البدن يقبل الرطوبة من المقعدة...وقد تبدل السين صادا فيقال "باصور"، وقيل غير عربي.))

(١٦٧) الجمهرة:٣٠٨/١.

(١٦٨) التهذيب: ٤١٣/١٢.

(١٦٩) اللسان:٨٤/١.

(١٧٠) المصباح المنير:٤٨/١.

(١٧١) ينظر: المعرب :١٠٦،

(١٧٢) ينظر: المعرب :١٠٦،الهامش :٧

(١٧٣) فوات ما فات من المعرب والدخيل:ص٩.

(١٧٤) ينظر: الحديث في غريب الحديث لأبي عبيد:٤/ ٣٧٣، وفيه : " وقال "أبو عبيدٍ" في حديث "علي" – رضي الله عنه–: أنه خرج، فرأى قومًا يصلون، قد سدلوا ثيابهم، فقال: "كأنهم اليهود خرجوا من فهرهم."

(١٧٥) الجمهرة:٢/ ٧٨٩، وينظر: التهذيب: ٢٨٢/٦. ولم أجده في المُعَرَّب.

تأثيله (الفُهْرَ) جاء مختلفا عن تأثيل ابن دريد، إذ ذكر رواية عن أبي عُبيدٍ: قولُه: ((خَرَجُوا مِن فُهْرِهم))، هو مَوضِعُ مِدْرَاسِهِم الذي يجتَمِعونَ فيهِ كالعيدِ يُصلُّونَ فيهِ. قالَ: وهي كلمةٌ نَبَطيَّةٌ أو عِبرانيَّةٌ، أصلُها بُهْر فَعُرِّبَتْ بالفاءِ، وقيل: فُهْر"[176]. أما ابن سيده فقال عنه: أعجمي أعرب، ... وقال ابن دريد: لا أحسب الفُهْرَ عربيا صحيحا.[177] وذكر الفيومي: رواية أَبُي عُبَيْدٍ على أن الفهر كَلِمَةٌ نَبَطِيَّةٌ أَوْ عِبْرَانِيَّةٌ وَأَصْلُهَا بُهْرٌ فَعُرِّبَتْ بِالْفَاءِ[178]، وقال الزمخشري: " الفهر: تعريب بهر بالعبرانية."[179] أما الزَّبيديّ فعد كلمة الفهر عِبْرانِيَّة عُرِّبَت ثم قال: وقال ابنُ دُرَيْد : لا أَحْسَبُ الفِهْرَ عَرَبيًّا صَحيحاً.

ومن أمثلة هذه الإشكالية أيضًا اختلاف المعجميين في أصل هذه البَقْلَة التي تُسَمَّى السَّلْقَ، إذ نلحظ أن ابن دريد تارة يقول: "فما أدري ما صحتها"، ثم يعود فيقول تارة أخرى "على أنها في وزن الكلام العربي."[180]، في حين عدها الصغانِي[181] وابن الطيب الفاسي شيخ الزَّبيديّ: لفظًا عربيًّا فصيحًا . أما أهل النبات فقالوا: إنه نَبَطِيٌّ عربوه .[182] لكن الأستاذ طه باقر حسم هذا الخلاف بين المعجميين بإشارته إلى أن السِّلْقَ قد ذكر في المصادر المسمارية باللفظ المطابق للعربية، أي بهيئة (سلقو) وفي الآرامية (سلقا)[183].

ولم يقتصر اختلاف المعجميين في تأثيل الألفاظ الأعجمية على اللغات غير العربية التي عرب أو دخل منها اللفظ الأعجمي، بل تبين لي أن من وجوه التباين بين المعجميين أن يعد أحدهم لفظًا عربيًّا ويرى آخرون أنه غير عربي، أو العكس؛ وذلك واضح في اختلاف أحكامهم، فما يمكن أن يعده أحدهم عربيًّا لا يراه الآخر كذلك بل يراه مُعَرَّبا، ومن الأمثلة على ذلك لفظ " اليمّ" الذي لم يشر الخليل إلى كونه معربا أو دخيلا حين قال: اليَمُّ: البَحْرُ الذّي لا يُدْرَكُ قَعْرُهُ، ولا شَطّاه ويقال: اليم: لجته [184]، لكن ابن دريد شكك في قول قوم فقال: زعموا أنه سرياني، ثم أعقب تشكيكه بقوله "واللّه أعلم".[185]، فتصدير النص بقوله (زعم) وإنهاؤه بقوله

---

[176] التهذيب: ٢٨٢/٦؛ ويُنظر: الجمهرة: ١١٧/١؛ واللسان: ٣٤١/١٠؛ وقصد السبيل: ٣٤٧/٢.

[177] المحكم:١٩٣/٢.

[178] المصباح المنير:٤٨٢/٢.

[179] أساس البلاغة:٣٦١/١

[180] الجمهرة : ٨٥٠/٢ .

[181] جاء في العباب:١٢ / ٢١٧: " قال الصغاني مؤلف هذا الكتاب: السِّلْقُ: عربيذق صحيح."

[182] التاج: ٣٥٤/١٣.

[183] ينظر من تراثنا اللغوي القديم : ٩٥ .

[184] العين:٤٣١/٨.

[185] الجمهرة :١٧١/١،وينظر المُعَرَّب:٥٣، ٤٠٣.

(واللّه أعلم) يعني أنه قد شكك في تأثيل اليم، في حين وجدت الأزهري قد أكد أثله السرياني إذ قال: "اليَمُّ: البَحْرُ، وهو مَعْروفٌ، وأصلُهُ بالسُّرْيانِيَّة، فَعَرَّبَتْهُ العَرَبُ، وأصلُهُ: يَمّا "[١٨٦]، وولف ابن منظور والزَّبيديّ بين قولي ابن دريد والأزهري[١٨٧]، واكتفى الصاحب بن عباد[١٨٨] والجوهري[١٨٩] بذكرهما معنى اليم من دون ذكر كونه غير عربي، مما يعني أنه عربي عندهما.

ومن أمثلة هذه الإشكالية أيضًا إنكار أبي هلال العسكري أصالة عروبة لفظ (ميزاب) بقوله عنه: ((فأما الميزابُ ففارسيٌّ مُعَرَّب))[١٩٠]، لكننا وجدنا الأزهري قد ذكر اللفظ نفسه ولم يشر إلى تعريبه ونقل رواية عن الليث عد فيها المِرْزابَ لغةً في المِيزابِ، ونقل روايات أخر عن ابن السكيت والفراء وأبي حاتم كلها خالية من الإشارة إلى كونه مُعَرَّبا وهذا يعني إقرارا منه بعروبته، وإلا كان قد أشار إلى تعريبه كما عودنا أن يفعل [١٩١] في حين أن الجوهريَّ له موقف يختلف بعض الشيء عن صاحبيه، فهو يعد الميزابَ لغةً في المِرْزابِ أيضًا لكنه قال عنها إنها ليست فصيحةً [١٩٢]. أما الفيروزآبادي فقد ذهب إلى ما ذهب إليه العسكري فعده فارسيا إذ قال : وأَزَبَ الماءُ كضرب جرى، ومنه المِئزابُ، أو هو فارِسِيٌّ معربٌ، ومعناه بُلِ الماءَ وابِلٌ، ...[١٩٣] لكن قول ابن دريد (أو هو فارسي معرب) يدل على تردده في تأثيله.

ولم تقتصر الإشكالية على التباين في أحكام المعجميين التي يطلقونها على الألفاظ المعربة والدخيلة، بل تعدى ذلك إلى التباين في أحكام المعجميين أنفسهم، فوجدتهم يصدرون حكمين مختلفين إن لم نقل متناقضين على اللفظ الواحد، ومن أمثلة ذلك قول الخليل: "واليارِقانُ واليارجان من أسورة النساء، وهما دخيلان."[١٩٤]، فالخليل في هذا النص قد حكم على اللفظين بأنهما دخيلان، فجاء حكمه هنا حكم الواثق الجازم غير المتردد، لكنه في موضع آخر ذكر (اليارجان)، لكن حكمه جاء مختلفا عن حكمه الأول، فهو لم يجزم بدخالة اليارجان، بل كان غير واثق من تأثيله ولا جازم كما كان حكمه في النص الأول، إذ قال: "واليارجانُ، كأنه فارسي: من

---

(١٨٦) التهذيب: ٦٤٢/١٥. ويُنظر: الجمهرة: ١٧١/١، والمعرَّب: ٣٥٥.

(١٨٧) ينظر: اللسان: ٤٥٦/١٥، والتاج:١٤٠/٣٤

(١٨٨) ينظر: المحيط: ٢/ ٤٨٨، وفيه : "واليَمُّ: البَحْرُ الذي لا يُدْرَكُ قَعْرُه ولا شَطّاه".

(١٨٩) ينظر: الصحاح: ٥/ ٢٠٦٥، وفيه: "واليم: البحر"

(١٩٠) التلخيص في معرفة أسماء الأشياء: ٢٧٥/١.

(١٩١) ينظر : التهذيب: ١٩٩/١٣.

(١٩٢) ينظر: الصحاح: ١٣٥/١.

(١٩٣) القاموس:٣٨/١.

(١٩٤) العين:٤٠٣/٨

حلي اليدين واليارجُ: من الأدوية، مرٌّ يستشفى به لحدّة النظر."[195] فهو لم يكن في حكمه هذا جازما فحسب بل اختلف تأثيله للفظ فقال: (كأنه فارسي)، أي هو يشبه الفارسي، في حين أنه قد أكد في تأثيل النص الأول أنه دخيل.

المطلب الخامس : إشكالية الاستقراء الناقص:

تكلما في التمهيد على معايير المعجميين في معرفة المعرب والدخيل، وذكرنا أنهم قد اعتمدوا على ثلاثة معايير هي: الصوتي والصرفي والرواية من أجل تمييز الألفاظ المعربة والدخيلة من الألفاظ العربية الأصيلة، وبينا أن المعجميين قد استطاعوا بهذه المعايير أن يؤثلوا مئات الألفاظ، لكنهم في الوقت نفسه لم يستطيعوا أن يؤثلوا مئات ألفاظ أخر أيضًا، ونعزو عدم استطاعتهم إلى الاستقراء الناقص. [196] ومعظم تعريفات الاستقراء الاصطلاحية التي اطلع عليها الباحث[197] تؤكد أنه لا يمكن أن يتحقق استقراء تام في أي علم من العلوم، ولا سيما اللغة العربية؛ لأنه ليس باستطاعة أي عالم لغوي بل ليس باستطاعة العلماء كلهم أجمعين أن يحيطوا باللغة إحاطة تامة ؛ من هنا برزت إشكالية الاستقراء الناقص في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة؛ ولذلك فإنه على الرغم من أن معجميي عصور الفصاحة، الخليل وابن دريد والأزهري والصاحب وابن فارس والجوهري وغيرهم ، قد اتخذوا- كما يبدو ذلك جليا في متون معجماتهم - من كلام العرب بنظاميه، الصوتي والصرفي فضلا عن الرواية معايير في تمييز الألفاظ العربية الأصيلة من الألفاظ المعربة والدخيلة، فإنهم قد اختلفوا في استقرائهم هذا الكلام، فما اطلع عليه الأزهري

---

[195] م.ن:٦/١٧٤.

[196] الاستقراء لغة: قال ابن فارس القاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على جمعٍ واجتماعٍ. من ذلك القَرْية، سمِّيت قريةً لاجتماع النَّاس فيها. ويقولون: قَرَيت الماء في المِقْراةِ: جمعتُه، وذلك الماءُ المجموع قَرِيٌّ ... والمِقْراة: الجفْنة، سمِّيت لاجتماع الضَّيف عليها، أو لما جُمع فيها من طعام./ المقاييس:٥/٧٨،وعرفه الجوهري بقوله: "وقروْتُ البلادَ قَرْوا وقرَيْتُها، واقتريتها واستقريتها، إذا تتبعتُها تخرج من أرض إلى أرضٍ... وتقول: تَقَرَّيْتُ المياه، أي تتبعتها. وقريت الماء في الحوض، أي جمعتُ،... والبعيرُ يقري العلف في شِدقِهِ، أي يجمعه." /الصحاح:٦/٢٤٦١". يتضح من قولي ابن فارس والجوهري أن أصل الاستقراء التتبع والجمع.

[197] عرف القاضي الجرجاني الاستقراء اصطلاحا بقوله :" هو الحكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال: في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن، استقراءً، بل قياساً مقسماً، ويسمى هذا: استقراء، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات." / معجم التعريفات:١٨،،وينظر :معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد الغزالي، شرح أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٠هـ =١٩٩٠م:ص١٤٨، وفيه: "الاستقراء أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به." ولا يخرج مفهوم الاستقراء في كل تعريفاته عما ذكره الجرجاني وهو أن الاستقراء التام غير متحقق في الواقع.

وابن فارس من ألفاظ معربة ودخيلة، ومن لغات قبائل العرب، وشعر فصحائهم لم يكن في دائرة استقراء الجوهري، مما انعكس على أحكامهم التأثيلية، وهذه نتيجة من نتائج إشكالية الاستقراء الناقص . ومن أمثلة هذه الإشكالية في المعجمات العربية القديمة أن الخليل قد عدَّ لفظَ (العِلَّوْش) في لغة حمير مخالفًا لكلام العرب ؛لأنه خرج عن أحد ضوابط المعيار الصوتي الذي تحدثنا عنه في تمهيد هذا البحث إذ قال: "العِلَّوْش: الذئبُ بلغة حمير، وهي مخالفة لكلام العرب ؛لأن الشينات كلها قبل اللام."[(١٩٨)] وحذا حذوه ابن فارس بعدِّه هذا التتابع في لفظ العِلَّوْش ليس بشيء فقال: " العين واللام والشين ليس بشيء... وليس قياسه صحيحاً؛ لأن الشين لا تكون بعد اللام." [(١٩٩)] بينما أنكر الأزهري ما جاء في العين ولم يره مخالفًا لكلام العرب إذ قال معلقا على ما جاء فيه: ((قلت : وقد وُجِدَ في كلامهم الشّين بعد اللام : قال ابن الأعرابيّ وغيرُهُ: رجلٌ لشْلاشٌ: إذا كان خفيفًا.))[(٢٠٠)]، وسبب هذا الاختلاف في الحكم على أصالة عروبة لفظ العِلَّوْش من عدمها، هو الاستقراء الناقص لكلام العرب.

إن المعيار الذي يجعل المسموع والمحفوظ من كلام العرب فيصلاً في عدم أصالة عروبة ألفاظ وأصالة ألفاظ أخر – فيما نقدر – موضع نظر من جهة إعمامه، فضلاً عن أنه مخالف لما هو عليه واقع كلام العرب ؛لأن أيَّ معجمي لا يصح له زعم أنه قد حفظ أو سمع كلَّ هذا الكلام بعربيِّه وأعجميِّه بوسائل ذلك العصر، مقابل سعة الرقعة الجغرافية التي انبث فيها هذا الكلام المسموع، أو لقصور قدرات الأفراد مهما بلغت هممهم وجهودهم عن الإحاطة بما كتب منه ، فالاستقراء الناقص إشكالية لا ينكرها منكر، وهو إشكالية " قديمة كثيرًا ما اقترنت بالجرأة العجيبة على الإنكار".[(٢٠١)] فمهما ادعى اللغوي بأنه قد سمع كثيرا من كلام العرب، واطلع على ما كتبه علماؤهم، فإنه لا يعقل ألا تتفلت منه أشياءٌ كثيرة ؛لأن الإحاطة بجميع كلام العرب ـ كما قال ابن فارس ـ لا يقدر عليها إلا الله تعالى، أو نبي من أنبيائه عليهم السلام بوحي الله تعالى وعز.[(٢٠٢)] ومن هنا وجدنا اللاحق من المعجميين يستدرك على السابق منهم .

ومن أمثلة هذه الإشكالية أيضًا حكم ابن فارس على كلمة (تأريخ) المتمثل بقوله : ((وأما تأريخُ الكتابِ فقد سُمِعَ، وليس عربيًّا . ولا سُمِع من فصيحٍ))[(٢٠٣)]، وإنما حكم ابن فارس

---

(١٩٨) العين:١/٢٥٦.

(١٩٩) المقاييس: ١٢٤/٤.

(٢٠٠) التهذيب: ٤٢٩/١-٤٣٠.

(٢٠١) حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث: ص١٩٣.

(٢٠٢) المقاييس :١٦٠/٦.

(٢٠٣) مقاييس اللغة: ٩٤/١.

على هذا اللفظ هذا الحكم ؛ لأنه مُعَرَّب كما صرّح بذلك في المجمل[٢٠٤] أيضًا . وهذا يعني أنه حكم بعدم فصاحته لأنه مُعَرَّب أولا، ولأنه لم يسمع من فصيح ثانيًا، في حين أن ابن دريد قد ذكر عن يونس وأبي مالك أنهما سمعاه من العرب [٢٠٥]، وقد ذكره الجوهري من دون أن يشير يشير إلى كونه مُعَرَّبًا، ومثله فعل الرازي و الفيروزآبادي وهذا يعني أنه عربيٌّ عندهم [٢٠٦] أما الأزهري فقد قال: " "قيل: إنَّ التَّاريخَ الذي يُؤَرِّخُهُ النَّاسُ ليسَ بعربيٍّ محْضٍ، وإنَّ المسلمينَ أَخَذُوهُ عن أهلِ الكتابِ، وتَارِيخُ المسلمينَ أُرِّخَ من سنةِ الهجرةِ، وكُتِبَ في خِلافةِ عُمَرَ، فصارَ تارِيخاً إلى هذا اليوم"[٢٠٧]. واحتار في تأثيله الفيومي فقال: " وهو معرب، وقيل عربي." [٢٠٨] أما الزَّبيديّ فقد قال:" والخِلاف في كونه عربيًّا أَو ليس بعربيّ مشهور وقيل هو مقلوب من التأْخير [٢٠٩]

والحق أن معيار المعجميين في رفضهم أي لفظ أعجمي ؛ لأنه : ((ليس من كلام العرب))، أو لم يسمعوه إلا من فلان، معيار فيه إشكالية، ومثير للتساؤل، وقد تنبه الأزهري إلى مثل هذه الأحكام المُشكلة، وعبر عن ذلك بقوله في أثناء تعليقة له على ما جاء في العين بتسمية صوت الأفعى فخيخا فقال : ((قلت : أما الأفعى فإنه يقال في فعله فَحَّ يَفِحُّ فِحِيحًا، بالحاء .قاله الأصمعي وأبو خَيْرَةَ الأعرابي .وقال شمِر : الفَحِيحُ لِما سِوَى الأَسْوَدِ من الحَيَّات، بِفِيهِ كأنه نَفَسٌ شديد . قال : والْحَفِيفُ مِن جَرْشِ بعضِه ببعض .قلتُ : ولم أسمع لأَحد في الأفعى وسائر الحيَّات فَخِيخٌ بالَخاء، وهو عندي غلط، اللَّهُمَّ إلا أن تكون لُغةً لبعض العَرَب لا أعْرِفها، فإن اللغاتِ أكثرُ من أن يحيطَ بها رجل واحد.)) [٢١٠]. يتضح من هذا النص أن الأزهري قد أقر بسعة كلام العرب ولغاتهم، واعترف أنه ليس باستطاعة أي لغوي أن يحيط به، وهو إقرار من لدنه بأن استقراء اللغويين كان استقراء ناقصا.. فضلا عن أن ما قاله الأزهري يصلح أن يكون دليلًا على تباين المعجميين في سماعهم كلام العرب [٢١١]، وبدهي أن التباين في السماع سببه إشكالية في الاستقراء .

---

[٢٠٤] ينظر:١/١٨٥.

[٢٠٥] ينظر: الجمهرة: ١/٥٩٤.

[٢٠٦] ينظر الصحاح: ١/٤١٨.

[٢٠٧] التهذيب: ٧/٥٤٥-٥٤٦.

[٢٠٨] المصباح المنير:١/١١.

[٢٠٩] التاج:٧/٢٢٦ .

[٢١٠] التهذيب: ٧/١٠.

[٢١١] ينظر: النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة:٩١.٩٢.

الخاتمة:

بعد هذه السياحة الشاقة الشائقة في متون المعجمات العربية بحثا عن إشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة، وتتبعا لأوجهها توصل البحث إلى النتائج الآتية:

١. استطاع الباحث أن يستنبط خمسة أوجه لإشكالية تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة هي: إشكالية إعمام أحكام المعجميين التأثيلية، وإشكالية عدم الجزم بكون اللفظ معربًا أو دخيلا، وإشكالية عدم دقة المعجميين في تأثيلهم الألفاظ المعربة والدخيلة، وإشكالية اختلاف أحكام المعجميين في تأثيل الألفاظ المعربة والدخيلة، وإشكالية الاستقراء الناقص.

٢. تبين لي أن هذه الإشكالية بأوجهها الخمسة لا تمثل ظاهرةً بارزةً في كل المعجمات العربية القديمة، بل وجدتها جلية واضحة في معجمات عصور الفصاحة (العين، وجمهرة اللغة وتهذيب اللغة، والمحيط في اللغة، ومقاييس اللغة، والصحاح.)؛ إذ وجدت أن كثيرا من الأحكام التأثيلية في هذه المعجمات كان يطلقها المعجمي نفسه، نحو قول ابن دريد: " فأما الدَّيُّوث فكلمة أحسبها عبرانية أو سريانية."، نلحظ في هذا النص أن ابن دريد هو من أطلق الحكم التأثيلي، وهذا ليس مطَّردًا فقد وجدت قسما من الأحكام التأثيلية يرويها المعجمي عن أحد العلماء. أما المعجمات المتأخرة فإن إعمام الأحكام التأثيلية كان يمثل إشكالية في جميعها، في حين أن إشكالية عدم الجزم بكون اللفظ معربا وغيرها من أوجه الإشكالية فإن معظم الأحكام التأثيلية فيها جاءت مروية عن معجمات عصور الفصاحة، أو منقولة عنها، وهذا يعني أن المعجمي ليس هو من أطلق الحكم بل استند في إطلاقه إياه على ما جاء في تلك المعجمات، أو على من رووه عنه. ومثاله ما جاء في لسان العرب " والدَّرْبَخَة الإصغاء إلى الشيء والتذلل قال ابن دريد أَحسبها سريانية"، فالذي أطلق حكم التأثيل ها هنا هو ابن دريد لا ابن منظور.

٣. اتضح لي أن أبرز معجمين تتجسد فيهما الإشكالية من بين معجمات عصور الفصاحة هما معجما الجمهرة والتهذيب ؛ ويعزو الباحث ذلك إلى بروز شخصيتي صاحبيهما بروزا واضحا، وكثرة اجتهادهما، وولعهما في تأصيل الألفاظ العربية، وتأثيل الألفاظ غير العربية، وسيتأكد قارئ هذا البحث من صدق هذه النتيجة.

٤. اتضح لي أن إشكالية إعمام المعجميين أحكامهم التأثيلية، كان من أبرز أوجه إشكالية الألفاظ المعربة والدخيلة ،وأن عدد الألفاظ المعربة غير المؤثلة في هذا الوجه هي أكثر من عددها في سائر الأوجه، يليه وجه إشكالية عدم الجزم بكون الألفاظ معربة أو دخيلة،

فوجه عدم دقة أحكام المعجميين التأثيلية ،ثم وجه اختلاف أحكام المعجميين، ثم وجه إشكالية الاستقراء الناقص.

٥. وجدت الفيروزآبادي والزَّبيديّ قد أثلا ألفاظا لم أجدها مؤثلة في معجمات عصور الفصاحة، ولعل عامل الزمن الذي هيأ لهذين المعجميين معرفة أثول هذه الألفاظ باطلاعهما على اللغات التي عرب العرب ألفاظا منها هو الذي يسر عليهما التأثيل، فضلا عما يروى أن الفيروزآبادي كان يجيد الفارسية، والزَّبيديّ كان يجيد أكثر من لغة، ؛ لكن هذا لا يتعارض مع ما قلناه في الفقرة الثانية من أن إشكالية تأثيل الألفاظ لا تمثل ظاهرة في أوجهها الخمسة في هذين المعجميين.

هذا ما استطعت التوصل إليه من نتائج، فما كان فيها من التوفيق فَبِمَنٍّ ربِّ المَنِّ والعون، وما كان فيها من الشططِ فمن تعبِ الإنسان وسهوِهِ وتقصيرِهِ، وآخر دعوانا أن الحمد لله

ثَبَتُ المصادر والمراجع

أولا: الكتب المطبوعة:

- أساس البلاغة: الزمخشري(٥٣٨هـ): ط٣، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤م.
- الاستدراك على المعاجم العربية –في ضوء مئتين من المستدركات الجديدة على لسان العرب وتاج العروس: الدكتور محمد حسن حسن جبل، مطابع الدجوي، القاهرة ١٩٨٦م.
- الألفاظ الفارسية المعربة: ادّى شير، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، ١٩٠٨م.
- البارع في اللغة: أبو علي القالي (٣٥٦هـ)، تح: هاشم الطعان، ط١، بيروت ١٩٧٥م.
- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزَّبيديّ (١٢٠٥هـ)، ج١، تح: عبد الستار أحمد فراج، ج٢٢، تح: الدكتور مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت ١٩٦٥م.
- تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت حدود ٤٠٠هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧م.
- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان: ابن مكي الصقلي (٥٠١هـ)، تح: الدكتور عبد العزيز مطر، القاهرة ١٩٦٦م.
- التلخيص في معرفة أسماء الأشياء: أبو هلال السكري (٣٩٥هـ)، تح: الدكتور عزة حسن، مطبعة مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٦٩م.
- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤م–١٩٦٧م.، مراجعة: محمد علي النَّجار.
- جمهرة اللغة: ابن دريد (٣٢١هـ)، تح: الدكتور رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧، وطبعة حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ.

- الجَنَى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي(ت ٧٤٩هـ)،تحقيق : الدكتور فخر الدين قَبَاوَة والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط١ ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.
- حركة التصحيح اللغوي في العصر الحديث: الدكتور محمد ضاري حمادي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨١م.
- دراسات في اللغتين السُّريانيَّة والعربية: الدكتور إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- دراسة إحصائية لجذور معجم الصحاح باستخدام الكمبيوتر: الدكتور علي حلمي موسى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.
- ديوان الأدب: أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت٣٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد مختار عمر، مراجعة الدكتور إبراهيم أنيس، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٤_١٩٧٩م.
- الساميون ولغاتهم– تعريف بالقرابات اللُّغوية والحضارية للعرب: الدكتور حسن ظاظا، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م.
- شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدَّخيل: شهاب الدين أحمد الخفاجي (ت١٠٦٩هـ)، تصحيح وتعليق ومراجعة: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، المطبعة المنيرية بالأزهر، مصر، ط١،١٣٧١هـ = ١٩٥٢م.
- العباب الزاخر واللباب الفاخر : الحسن بن محمد بن الحسن الصَّغاني، تحقيق: فير محمد حسن المخدومي، قابل أصوله وأعاد تحقيقه : تركي بن سهو بن نزال العتيبي، دار صادر ـ بيروت، ط١، ١٤٣٣هـ = ٢٠٢٢م.
- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، تح: الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور مهدي المخزومي، ط١، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠–١٩٨٥م.
- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، بغداد ١٩٦٧م.
- غريب الحديث: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: الدكتور حسين محمد محمد شرف، مراجعة: الأستاذ عبد السلام هارون، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م.
- الفروق اللغوية :أبو هلال العسكري(ت ٣٩٥هـ)،تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة ١٩٩٨م.
- فصول في فقه اللغة :الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط٦، القاهرة ١٤٢٠هـ =١٩٩٩م.
- القاموس المحيط: الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٢م.
- قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدّخيل: محمد الأمين المحبّي(ت١١١١هـ)، تحقيق وشرح: الدكتور عثمان محمود الصيني، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- كتاب التعريفات: الجرجاني علي بن محمد بن علي، تحقيق : إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث ١٤٠٣هـ.
- كلام العرب من قضايا اللغة العربية: الدكتور حسن ظاظا، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
- لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور(ت٧١١هـ)،ط ١٠، دار صادر بيروت، لبنان٢٠١٨م.
- مجمل اللغة: ابن فارس، تح: الشيخ هادي حسن حمودي، ط١، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥.
- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.

- المحيط في اللغة: الصاحب بن عباد (٣٨٥هـ)، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٧٥ – ١٩٨١ (ثلاثة أجزاء منه فقط)، وطبعة عالم الكتب، بيروت ١٩٩٤م الكاملة (في أحد عشر جزءًا).
- مختار الصحاح: الرازي (٦٦٦هـ)، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٧.
- مختصر العين: الزُّبيديّ، تح: الدكتور صلاح الفرطوسي (ج١+٢)، ط١، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٩١–١٩٩٣.
- المخصَّص: أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده (ت٤٥٨هـ)، لجنة إحياء التراث العربية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم، ومحمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، مطبعة العيسى البابي الحلبي، القاهرة (د.ت).
- المصباح المنير في غريب شرح الكبير الوافي: الفيومي (٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت).
- المعجم الذهبي فارسي–عربي: الدكتور محمد آلتونجي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.
- المُعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: أبو منصور الجواليقي (٥٤٠هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة دار الكتب، القاهرة١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.
- المعرَّب والدَّخيل في تهذيب اللغة للأزهريّ "ت ٣٧٠ هـ"– دراسة ومعجم – صفاء صابر مجيد البياتي، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور محمد سعيد حميد عبدالله، جامعة الموصل، كلية الآداب، ١٤٣١ هـ =٢٠١٠ م.
- المعرَّب والدَّخيل في المعاجم العربيَّة– دراسة تأثيليَّة: جهينة نصر علي، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد الغزالي، شرح أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.
- مغامرات لغوية(ملكة اللغات): عبد الحق فاضل، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠م.
- المغرب في ترتيب المعرب: أبو الفتح المطرِّزي (ت٦١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- مقاييس اللغة: ابن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة ١٩٧٩.
- من تراثنا اللغوي القديم ما يسمى في العربية بالدَّخيل: طه باقر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد،١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.
- موسوعة أعلام الموصل في القرن العشرين: الأستاذ الدكتور عمر محمد الطالب، جامعة الموص مركز دراسات الموصل،١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.
- نصوص من كتاب تكملة العين للخارزنجي جمع وتوثيق ودراسة: الأستاذ الدكتور عامر باهر اسمير الحيالي، مطبعة المجمع العلمي ١٤٣٣هـ =٢٠١٢م.
- نظرية صحة الألفاظ عند الجوهري في معجمه تاج اللغة وصحاح العربية: الأستاذ الدكتور عامر باهر إسمِيِّر الحيالي، رابطة الكتاب والأدباء والناشرين العرب، بالتعاون مع مجموعة نجيبويه المعرفية،ط١،١٤٤٤هـ =٢٠١٩م.
- النقد اللغوي في معجمات القرن الرابع للهجرة دراسة وصفية تحليلية: الأستاذ الدكتور عامر باهر اسمير الحيالي، مؤسسة قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، دبي الإمارات العربية المتحدة، برعاية مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة ٢٠٢١م.

ثانيًا: المجلات والدوريات:

- إشكالية المعرب والدخيل في لسان العرب وتاج العروس: الدكتور عمر عتيق، مجلة قطر الندى، دبلن ألمانيا، العدد التاسع.
- طرق أئمة اللغة القدامى لمعرفة المعرَّب وما بُني عليها في العصر الحديث: ربيع مكي، مجلة الفكر العربي، العدد (٧٥)، السنة الخامسة عشرة، ١٩٩٤م.
- فوات ما فات من المعرب والدخيل: الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الثامن عشر ١٤١٦هـ =١٩٩٥م.
- قراءة في التفكير اللغوي عند عبد الحق فاضل علم الترسيس نموذجًا: الأستاذ الدكتور عامر باهر اسمير الحيالي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، تصدرها كلية التربية الأساسية/ جامعة الموصل، عدد خاص بأبحاث المؤتمر العلمي السنوي الرابع، الدولي الأول(الجهود اللغوية والأدبية في الموصل عبر العصور).
- الكلمات العربيَّة ذوات الأصول السومرية والأكدية: الدكتور راكيسالونن، ترجمة : الدكتور محمد قاسم مصطفى والدكتور توفيق عزيز عبد الله، مجلة الجامعة (الموصل)، السنة العاشرة، العدد (١٠)، ١٩٨٠م.
- المعرَّب والدَّخيل في جمهرة اللغة: الدكتور عاهر باهر الحيالي، مجلة آداب الرافدين، تصدرها كلية الآداب / جامعة الموصل، العدد (٣٣)، ٢٠٠٠م.
- المعرب والدخيل في كتاب العين دراسة ومعجم . الدكتور عبدالعزيز ياسين، بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث، التي تصدر عن قسم الدراسات والمجلة بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث/ دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، السنة العاشرة، العدد السابع والثلاثون . المحرم١٤٢٣هـ . نيسان .
- المعرب والدخيل في المصباح المنير للفيومي دراسة ومعجم: أ. صفاء صابر مجيد البياتي، مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، السنة(٥) العدد (١٥)، ١٤٣٩هـ =٢٠١٧م.

التعسّف في الآراء النحوية (الحروف مثالاً)

الأستاذ المساعد الدكتور حسام عدنان الياسري   **الباحثة حلا غازي مهدي**
جامعة القادسية – كلية الآداب

الملخص:

إن من أبرز أسباب ازدهار العلوم هو التنافس بين العلماء، ومنهم علماء النحو، فقد أخذ التنافس بينهم طابعاً انماز بالموضوعية تارةً، وبعمدها تارةً أخرى، فكان نتيجة هذا التنافس كثرة المؤلفات والشروح التي تناولت مسائل كَثُرَ فيها الخلاف، وتعددت فيها آراء النُّحاة، سواء كان بين المدرستين النحويتين المعروفتين – البصرة، والكوفة، أو بين علماء النحو أفراداً، بل ربما كان ذلك بين نحويين من اتجاه نحوي واحد. وقد نتج عن هذا التعدد في الآراء النحوية واللغوية أو النقل استعمالهم لبعض المصطلحات والمفاهيم النقدية؛ ليعبروا خلالها عن اعتراضهم وردّهم لهذهِ الآراء، أو القوانين والاحكام النحوية التي يتخذها جملة منهم، رداً أو انكاراً او مخالفة، أو توجيهاً لما يذهب اليه غيرهم، ومن هذهِ المصطلحات التي توصف بها تلك الآراء مصطلح (التعسّف).

الكلمات المفتاحية: (التعَسف، الآراء النحوية، الحروف)

Arbitrariness in Grammatical Opinions (Letters as An Example)

Assist. Prof. Dr. Hussam Adnan Alyaseri
Hala Gazi Mahdi
College of Arts / University of Qadissiyah

Abstract

One of the main reasons for the flourishing of sciences is the competition among scholars, including grammarians as the competition among them took on a character that was characterized by objectivity at times and deliberately at other times. The result of this competition is a large number of publications and explanations that dealt with issues of great contention and the opinions of grammarians varied, whether it was between the two grammarian schools. The two well-known grammatical

schools: Basra and Kufa, or among the grammatical scholars as individuals, but perhaps it was between grammarians who enabled one grammatical direction. This multiplicity of grammatical and linguistic opinions or transmission resulted in their use of some critical terms and concepts to express through them their objection and response to these opinions, or the laws and grammatical provisions that a group of them adopts, in response, denial or contravention, or as a directive to what others go to, and among these terms by which those opinions are described by the term (arbitrary).

المقدمة:

فما زالت العربية غضة بغضاضة القرآن الكريم الذي أحياها وجعلها سمة اللسان، وصفة البيان، وعماد الفصاحة ومشروع البلاغة، بها تقوم الألسنة، وعندها تقف اللغات حسيرة مكسورة، فهي لغة كتابه المجيد الذي نزل لساناً عربياً مبيناً. انماز بلغته العالية وتعبيراته الرفيعة السامية ونظمه الفريدة، وسكبه المُجْيد، الذي لا نظيرَ له ولا قرين، بتراكب الفاظه وتأليف جمله؛ ليكون حيث لا سابق له ولا لاحق، تعبيراً على شتى مستويات اللغة، بصوتها، وصرفها، وتركيبها، ودلالتها. وانطلاقاً من هذا أو غيره مما لا يُتاح له المقام، نشرع بدرس جانب مهم من جوانب العربية، وهو (التعسّف) في آراء لغوييها وتوجيهاتهم في (التركيب النحوي) للوقوف على جزئية تنظيرية –إجرائية، تبين من خلالها طبيعة الظاهرة ومصاديقها حسب المنهج الوصفي التحليلي والمعياري. إذ ينقسم هذا البحث المتواضع على مطالب ثلاثة وفقاً لبنية الحروف العاملة من حيث عدد أحرفها، فكان الأول في الحروف الاحادية، والثاني في الثنائية. أمّا الثالث، فهو في الثلاثية وما يلحق بها مما كثرت حروف بنيته. إذ درسنا ما وقع فيها من تعدد للآراء والمواقف النحوية الموصوفة بـ(التعسّف) أنّى وُجَدتْ وبلحاظ المقارنة والموازنة والترجيح للصائب ونقد المخطوء. ثم اتبعنا البحث بخاتمة اجْمَلنا فيها أهم النتائج، ومن ثم الحقنا به هوامش البحث ومصادره. وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربَّ العالمين.

التمهيد

التعسّف لغةً:

ذكر الخليل (ت١٧٠ هـ): ((التعسف: العَسفُ: السّيرُ على غير هدى، وركوب الامر من

غير تدبير، وركوب مفازة بغير قصد، ومنه التعسف))[1].

أمّا ابن فارس (ت٣٩٥ هـ) فقد نقل عن الاصمعي[2]، (ت٢١٦هـ) في دلالة (عسف) قائلا: ((قول الاصمعيّ: العَسف: المملوك المستهان به الذي أعْتُسفِ ليخدم أي قُهر))[3]، فمحصلة تداول مصطلح التعسّف في المعاجم أنها تشترك بمجموعة معانٍ كان من أكثرها: (السير بالإمر على غير الطريق، والظلم والاستبداد)، كما أمكننا أن نجد معان أخرى ذكرها اللغويون مثل الطيش والتسرع، وقلة البصيرة وغيرها من المعاني.

التعسّف اصطلاحاً:

أمّا معنى التعسّف في الاصطلاح فمن خلال استقراء المصطلح في المدونة العربية القديمة والمعاصرة يُلحظ أن المعنى الاصطلاحي هو جزء من المعنى اللغوي فلم يوضح العلماء حقيقة هذا المصطلح، ولم يضعوا له حداً، ربما يرجع السبب في ذلك إلى عدم استقراره كمصطلح عندهم بيد أننا نجد أن الجرجاني (ت ٨١٦هـ) حد التعسّف بقوله: ((التعسّف: حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة، أو هو الطريق الذي غير موصل إلى المطلوب، وقيل: الاخذ على غير طريق، وقيل: هو ضعف الكلام))[4]، وهو ارتكاب ما لا يجوز عند الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) إذ يقول: ((هو ارتكاب ما لا يجوز عن المحققين، وإن جوزه البعض، ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه، وقيل: هو حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة، وهو أخف من البطلان))[5]

المطلب الاول: الحروف الاحادية

- **الباء الزائدة:**

شغلت مسألة زيادة الحروف تفكير القدامى من النحويين، فالحرف الزائد عندهم هو الزائد في اللفظ والإعراب، لكنه يؤدي فائدة معنوية، وهي (التوكيد)[6]، فقد اختلف النحاة في قضية زيادة الحروف في اللغة العربية عامة وفي القرآن الكريم بشكل خاص ويمكن ايجاز

---

(١) العين: ٣٣٩/١.

(٢) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي، بن أصمع، صاحب اللغة والنحو والغريب والاخبار والملح، من اهل البصرة، ينظر: إنباه الرواة على إنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي: ٢| ١٩٧.

(٣) مجمل اللغة: ٦٦٧/١.

(٤) التعريفات: ٦١/١.

(٥) الكليات: ١٩٤/١.

(٦) ينظر: كتاب سيبويه : ٢٢٢/٤

ذلك فيما يأتي:

١- ذهب بعض النحاة إلى القول بزيادة الحروف في القرآن الكريم وفي غيره، فالحروف الزائدة عندهم هي التي يكون دخولها كخروجها من دون احداث تغير في المعنى[٧] ومنهم سيبويه (ت ١٨٠ هـ)، والفراء (ت ٢٠٧ هـ)، وابن جني[٨] (ت ٣٩٢ هـ)

٢- منعت طائفة أخرى زيادة الحروف في القرآن الكريم، وأن القول بزيادتها لا يليق فهو يفتح باباً للأنتقاد والطعن على اللغة العربية والقرآن الكريم وممن قال بهذا الرأي ابن السراج (ت ٣١٦ هـ)، والنحاس[٩] (ت ٣٣٨ هـ)

واحرف الزيادة هي: (ما) و (أن) و(إن) و(من) و (لا) و (الباء)[١٠].

اما (الباء) فقد ذكر النحويون مواضع عدة لزيادتها هي[١١]:

١- مع المبتدأ.
٢- مع الخبر.
٣- مع الفاعل.
٤- مع المفعول به.
٥- التوكيد المعنوي بـ(نَفْس) و (عَيْن).
٦- مع الحال.

على الرغم من ذكر هذه المواضع عندهم ، فأنهم اختلفوا في زيادة (الباء) ؛ ويمكن اجمال ذلك على مذهبين:

الأول:

يرى أصحابه عدم زيادتها في نحو قوله تعالى ((**قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ**))، [من سورة الرعد:٤٣]، وليس زيدٌ بقائمٍ، وشَرِبْنَ بِمَاءِ البَحْر، ونحوهم وهو مذهب ابن السراج فقد خالف من قال بزيادتها قائلاً: ((... وذكروا أنها زوائد الا أنها تدخل لمعانٍ فمن ذلك " ليس زيدٌ بقائمٍ" أصل الكلام : " ليس زيدٌ قائماً" و دخلت الباء لتوكيد النفي [وخُص النفي

---

(٧) ينظر: إعراب القرآن (للنحاس) : ١٧٤/٥، واللّمع في العربية : ٧٣/١

(٨) ينظر: كتاب سيبويه : ٢٦/٢، ومعاني القرآن (للفرّاء) : ١١٩/٢، ومعاني القرآن و إعرابه (للزجاج) : ٥٧/٢، سر صناعة الاعراب، لابن جني : ١٥١/١

(٩) ينظر: الأصول في النحو، لابن السراج : ٢٥٩/٢، وإعراب القرآن (للنحاس) : ٩٩/٢

(١٠) ينظر: شرح المفصل (لابن يعيش):٦٤/٥

(١١) ينظر: رصف المباني في شرح حروف المعاني،للمالقي:١٤٨-١٥٠، و الايضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب:٣٤٦/٢.

بها دون الايجاب] ومن ذلك: " مَا مِنْ رَجُلٍ فِي الدّار" دخلت (مِنْ) لتبين ان الجنس كله منفي، وأنه لم يرد القائلُ أن ينفي رجلاً واحداً. وحقُّ الملغى عندي أنْ لا يكون عاملاً ولا معمولاً فيه حتى يلغى من الجميع، وأن يكون دخوله كخروجه لا يحدث معنى غير التأكيد))[١٢]

فابن السّراج يستبعد أن تكون هذه الحروف من الزوائد ؛ لدخولها في معانٍ معينة، وذكر في موضع آخر أن الباء زائدة عند سيبويه في قوله تعالى: ((**كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا**)) والقياس غير ذلك إذ يقول : ((قال سيبويه: انما هو " كفى الله" والباء زائدة، والقياس يوجب أن يكون التأويل: " كَفَى كِفايَتِي بِالله" فحذف المصدر لدلالة الفعل عليه، وهذا في العربية موجود))، فالباء عنده ليست زائدة في هذا الموضع، وإنما قُدر (لكفى)[١٣] فاعلاً وهذا الفاعل هو الكفاية، فُجعل المعنى (**كَفَى كِفايَتِي بِالله**)، فالفاعل ضمير مستتر تقديره من لفظ الفعل عائد على (الاكتفاء) وعلى الرغم من انفراد ابن السراج بهذا الرأي بيد أنه سرعان ما ظهر من يتبعه، ومن هؤلاء النحاس في عدم زيادة الباء في المفعول في قوله تعالى ((**يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ**)) [النور: ٤٣]، فالباء متعلقة (بالمصدر) وكان الفعل مأخوذاً منه، ودالاً عليه، فذكر أن الباء تزاد عند بعضهم محتجين بقوله تعالى: ((وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ)) [الحج: ٢٥]، والأوْلى عنده غير هذا القول[١٤].

أما ابن عصفور(ت٦٦٩ هـ)، على الرغم من قوله بغير ذلك، فقد نسب له ابن ناظر الجيش[١٥](ت ٧٧٨هـ) تأييد هذا المذهب قائلاً: ((لكن ابن عصفور ذكر أنها إنما تزاد بقياس في خبر " ليس وما" وفي " حسبُك" إذا كان مبتدأ وفي فاعل "كفى" ومفعوله، قال: وما عدا ذلك مما الباء فيه زائدة فزيادتها على غير قياسا إلا ان أحْسَنَه أن يكون ما زيدت فيه الباء))[١٦]، ويبدو أن ناظر الجيش قد توهم في هذه النسبة؛ فابن عصفور لم يقل ذلك، بل هو ينقل عن غيره[١٧]، والدليل على هذا أن زيادة الباء عنده في فاعل (كفى) هي زيادة قياسية[١٨].

---

[١٢] الاصول في النحو: ٢٥٩/٢

[١٣] نفسه: ٢٥٩/٢

[١٤] اعراب القرآن (للنحاس) :٩٩/٢

[١٥] هو محمد بن يوسف بن أحمد بن عبد الدائم الحلبي المصري القاضي، محب الدين (ناظر الجيوش) بالديار المصرية، أمام كبير وعالم بالعربية، ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: ٢٤٨/٢.

[١٦] تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ٢٩٥١/٦.

[١٧] ينظر: شرح الجمل (لابن عصفور): ٤٩٣/١

[١٨] نفسه: ٤٩٢/١.

- **الثاني:**

ويرى أصحابه أن الباء زائدة في المواضع السابقة، فقد أشار سيبويه الى زيادتها في الفاعل في أكثر من موضع من كتابه قائلاً: ((وإن قلت: مررتُ برجلٍ حسبُك به من رجلٍ رفعت أيضاً، وزعم الخليلُ (رحمه الله) أنّ به ههنا منزلة هُوَ، ولكن هذه الباء دخلت ههنا توكيداً كما قال[١٩]: كفى الشيب والاسلام وكفى بالشيب والاسلام))[٢٠]، فهو يجيز حذف الباء اذا كانت زائدة للتوكيد، وأشار أيضاً الى زيادتها في الفاعل من قوله تعالى **(وَكَفَىَ بِاللهِ)**[٢١] والمراد: **(كَفَى اللهُ)**، ومثل هذه الاشارات توجد عند الفرّاء الذي صرّح بأنّ: ((كلُّ ما في القرآن من قوله **(وَكَفَى بِرَبّك)**، **(وَكَفَى بِالله)** و**(كَفَى بِنَفْسِك اليَومَ)** فلو ألقيت الباء كان الحرف مرفوعاً))[٢٢].

أمّا الزجاج (ت ٣١١هـ)، فقد ذكر أقوالاً عدة في زيادة الباء مفرّقاً فيها بين المعنى والإعراب، إذ يقول : ((إلا أنّ الباء دخلت في اسم الفاعل؛ لأن معنى الكلام الأمر، المعنى أَكْتَفُوا بالله))[٢٣]، ثم قال في موضع آخر ((معناه: وكَفَى الله شهيداً، والباء دخلت مؤكدة، المعنى اكفتوا بالله في شهادته))[٢٤]، فالفاعل عنده هو الاسم المجرور هذا من حيث الاعراب. أما المعنى، فيوضحه سياق النص القرآني ودلالته على الأمر، فقد جعل **(كَفَى اللهُ)** مقدرة مؤولة بـ **(أكْتَفُوا بِاللهِ)** . فظاهر الكلام الاخبار لكنه بمعنى الأمر، وهو ضرب من الانشاء الطلبي.

ويصرّح أبو علي الفارسي(ت٣٧٧ هـ) بزيادة الباء مع اسم الفاعل قائلاً: ((وقد جاء الباء مع اسم الفاعل بعينه، مرفوعاً في قوله تعالى **((وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا))** [النساء: ٧٩]))[٢٥].

واختار ابن جني هذا المذهب محتجاً بقول الحَسّحَاس[٢٦] (ت ٤٠هـ) الذي استشهد به سيبويه قائلاً: ((وأما زيادتها في الفاعل فنحو قولهم : كفى بالله، وقوله عزّ اسمه: ((**وَكَفَىٰ بِنَا**

---

[١٩] البيت من قصيدة لسُحَيْم عَبْد بَنِي الحَسْحَاس، وهو عجز البيت.

عُمَيْرَةَ وَدّعْ إنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيَا ... كَفَى الشيْبُ والإسلاَمُ لِلْمَرْءِ نَاهياً

ينظر: ديوانه :١٦

[٢٠] كتاب سيبويه: ١١/٢

[٢١] نفسه: ٤١/١-٩٢.

[٢٢] معاني القرآن (للفرّاء): ١١٩/٢.

[٢٣] معاني القرآن وإعرابه (للزجاج): ٥٧/٢.

[٢٤] نفسه: ١٣٤/٢.

[٢٥] المسائل المشكلة المعروف بالبغداديات، لأبي علي الفارسي : ٥٢.

[٢٦] سُحَيْم عبد بني الحَسْحَاس أبن هند بن سفيان بن نوفل بن عصاب يكنى ابا عبد الله، وهو زنجي أسود فصيح، ينظر: فوات الوفيات: ٤٢/٢.

حَاسِبِينَ)) [الانبياء: ٤٧]، إنّما هو كفى الله، وكفينا، كقول سحيم: كَفَى الشَيْبُ والإِسلاَمُ لِلْمَرْءِ ناهياً))[٢٧].

واخذ بهذا الرأي أغلب النحاة[٢٨]، يبدو اتفاق أغلب النحاة على جواز زيادة (الباء) قياساً في المواضع السابقة وانكارهم قول المذهب الثاني القائل بعدم زيادتها، فتعقب الرّماني (ت ٣٨٤هـ) قول ابن السراج واصفاً إيّاه بالبعيد والقبيح وفي هذا الوصف إشارة إلى وجود ضرب من التعسّف في رأي ابن السراج، لقبح حذف الفاعل قائلاً: ((المعنى كفى الله ولكن الباء دخلت للتوكيد، وقال ابن السراج ليست بزائدة والتقدير: كفى والاكتفاء بالله وهذا التأويل فيه بُعد لقبح حذف الفاعل ولأن الاستعمال يدل على خلافه))[٢٩].

ولم يكن الرّماني المعترض الوحيد على ابن السراج، فقد ضفعّه ابن جني الذي يرى أن المصدر المحذوف اعماله في المجرور ضعيفاً إذ يقول : ((وأجاز أبو بكر محمد بن السري، أن يكون قولهم: كفى بالله، تقديره: كفى اكتفاؤك بالله، أي اكتفاؤك بالله يكفيك، وهذا يضعُف عندي؛ لأن الباء على هذا متعلقة بمصدر محذوف، وهو الاكتفاء، ومحال حذف الموصول وتبقيه صلته))[٣٠]، ثم صرّح ابن جني بتعسّف من قال بعدم زيادة الباء قائلاً: ((فأما قول أبي ذؤيب[٣١]:

شَرِبْنَ بِمَاءِ البَحْرِ ثُمّ تَرَفّعَتْ مَتَى لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُن نَئِيْجُ[٣٢]

يعني السحاب، فالباء فيه زائدة، إنما معناه: (شَرِبْنَ مَاءِ البَحْر)، هذا هو الظاهر من الحال، والعدول عنه تعسّف))[٣٣]، فالباء زائدة عند ابن جني، ووجه التعسّف عنده هو القول بخلاف ذلك.

والذي يظهر بعد تتبع الآراء السابقة أنه لا نستطيع القول بزيادة الحروف في القرآن الكريم،

---

(٢٧) سر صناعة الاعراب: ١/١٥١.

(٢٨) ينظر: المقتصد في شرح الايضاح، عبد القاهر الجرجاني : ٣٩٥، والايضاح في شرح المفصل ، والجنى الداني، للمرادي:٤٧، ومغني اللبيب، لابن هشام : ١/١٤٤، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش : ٦/٢٩٥١.

(٢٩) معاني الحروف، للرماني : ٣٧.

(٣٠) سر صناعة الإعراب: ١/١٥٢.

(٣١) هو خويلد بن خالد بن محرّث، أبو ذؤيب، من بني هذيل بن مدركة، شاعر فحل، مخضرم، أدرك الجاهلية والاسلام، ينظر: الاعلام: ٣٢٥.

(٣٢) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، ينظر: ديوان الهذليين : ١/ ٥١، ومعنى نَئيجُ : صوت الرياح الشديد والسريع، ينظر تاج اللغة وصحاح العربية : ١/٣٤٢ .

(٣٣) سر صناعة الاعراب: ١/١٤٦.

وإنما هي زيادة نحوية ترد في سياق الكلام لتفيد التوكيد أو لإفادة دلالة معينة فلو سقط حرف الجر من النص القرآني لبقي المعنى ذاته دون تغيير كما يُلحظ ذلك في قوله تعالى **((وكَفَىَ بِاللهِ))**، **(وكَفَىَ الله)**، فعند دخول هذه الحروف على التركيب النحوي لا يتغير بها المعنى وإنما تزيد المعنى تأكيداً.

ويعضد ذلك قول الدكتور سعيد جاسم الزبيدي الذي يرى أنْ القول بزيادة الحروف في القرآن غير جائز إذ يقول : ((لا بدَّ لنا من ان نتبنى الرأي الذي يقول: غير جائز أن يكون في كتاب الله حرف لا معنى له، وإنَّ الحروف لا يليق بها الزيادة كما لا يليق بها الحذف، وأنه ليس في القرآن حرف زائد على اصل التركيب))[٣٤].

وأما الدكتور عبد الفتاح الحموز فيرى أن الباء يكثر زيادتها في التنزيل في مواضع متعددة ومنها زيادتها في الفاعل ونائبه ومثال ذلك زيادتها في، فاعل (كَفَىَ) ثُمّ جوّز أن تكون الباء ليست زائدة إذ يقول ((ويجوز أن يكون (كَفَىَ) اسم فعل بمعنى (اكتفِ)، فيكون الفاعل مضمراً وعلية فالباء ليست زائدة[٣٥]))

المطلب الثاني: الحروف الثنائية

- لَنْ :

لَنْ: حرف نصب واستقبال ونفي، مبني على السكون، ولا محل له من الاعراب، وقد اختلف النحاة في أصل (لَنْ) بين الاصالة والتركيب فكانوا على عدة مذاهب هي:

- **المذهب الاول**

أن (لَنْ) مركبة من (لا النافية)، و(أنِ الناصبة) وأصلها عنده (لا أَنْ) ثم حُذفت الف (لا) وهمزة (أَنْ) وصارا حرفاً واحداً وسبب الحذف؛ لكثرة مجيئه في كلام العرب، ودليله على ذلك أنه حمل (لَنْ) على قول العرب: (وَيْلُمِّه) يريدون (وَيْ لأمِه)، وقولهم: (يومئذٍ) فَحُذف في (لا أن)

وجُعِلت بمثابة حرف واحد، كما جَعلوا (هَلاَّ) بمثابة حرف واحد فالأصل فيها (هل ولا)[٣٦].

ونُقل عن الكسائي أنه قال بتركيبها من (لا وأن) وأن الحذف وقع للتخفيف[٣٧]، أما المازني،

---

[٣٤] المشكل في القرآن الكريم، الدكتور سعيد جاسم الزبيدي : ٥٣.

[٣٥] التأويل النحوي في القران الكريم، الدكتور عبد الفتاح الحموز :١٢٨٢/١

[٣٦] ينظر: كتاب سيبويه: ٥/٣، والمقتضب، للمبرد: ٨/٢، والانصاف في مسائل الخلاف، ابو البركات : ١٧٢/١.

[٣٧] ينظر: معاني القرآن وإعرابه (للزجاج): ١٦١/١، ومغني اللبيب: ٣٧٤/١، والجنى الداني: ٢٧١/١.

فأجاز أن يكون أصلها: (لا أَنْ)[٣٨]. فهي مركبة عندهم ودليلهم على ذلك اجتماع (أَنْ) و(لا) في عدة امور هي (("أنْ" الناصبة للفعل المستقبل، نافية كما أن "لا" نافية وناصبة للفعل المستقبل، كما أن " أنْ" كذلك، والمنفي بها فعل مستقبلٌ، فاجتمع في " لَنْ" ما افترق فيهما، فقُضي بأنّها مركبةٌ منها، إذ كان فيها شيءٌ من حروفهما.

والأصلُ عنده: "لا" ، "أنْ"، فُحذفت الهمزة تخفيفاً؛ لكثرة الاستعمال، ثم حُذفت الألف لالتقاء الساكنين، وهما الألف والنون بعدهما، فصار اللفظ " لن"))[٣٩]، ومن ادلة أصحاب الخليل بأن الحرف قد يحدث له يحكم مع تركيب لم يكن له قبله كما في (لو) فهو حرفُ امتناع لامتناع، فإذا ركب مع (لا) قيل (لولا) فصار حرف امتناع لوجوب[٤٠].

- **المذهب الثاني:**

ويمثّله سيبويه . إذ يعد (لَنْ) عنده حرفاً بسيطاً مفرداً غير مركب عملاً بالظاهر[٤١] وهو يخالف شيخه الخليل في ذلك ؛ إذ نقل عنه رداً عليه ((... ليس في لَنْ زيادةٌ وليست في كلمتين ولكنّها بمنزلة شيء على حرفين ليست فيه زيادةٌ وأنّها في حروف النص بمنزلة لَمْ في حروف الجزم، في أنه ليس واحدٌ من الحرفين زائداً، ولو كانت على ما يقول الخليل لَمّا قلت : أمّا زيداً فَلَنْ أضْرِبَ؛ لأنّ هذا اسمٌ والفعل صلةٌ فكأنّه قال : أمّا زيداً فلا الضربُ لَهُ[٤٢])). ويظهر أن سيبوبه يرفض قول الخليل معللاً ذلك بالمثال الذي نصه : (أمّا زيداً فَلنْ أضْرِب) والذي يدل على أن الأمر لحاظه المعنى النحوي فهذا اسم بينما الفعل صله، فكأن الجملة صارت (أمّا زيداً فَلاَ الضّربُ لَهُ)

ورجح المبرد (ت ٢٨٦ هـ) رأي سيبويه وردَّ رأي الخليل لما فيه من فساد الكلام بحسب تعبيره إذ يقول: ((وكان الخليل يقول: إنَّ (أَنْ) بعد (إذن) مضمرة وكذلك (لَنْ) وإنَّما هي (لا أَنْ) ولكنَّك حذفت الألف من لا، والهمزة من (أَنْ) وجعلتها حرفاً واحداً، وليس القول عندي كما قال، وذلك أَنَّك تقول: زيداً لن أضربَ، كما تقول: زيداً سأضربُ، فلو كان هذا كما قال الخليل لفسد هذا الكلامُ، لأنَّ (زيداً) كان ينتصب بما في صلة (أَنْ)، ولكن (لَنْ) حرف بمنزلة (أنْ)))[٤٣].

---

[٣٨] ينظر: كتاب المقتصد في شرح الايضاح: ١٠٥٠/٢.

[٣٩] شرح المفصل : ٣٨/٥.

[٤٠] ينظر: شرح الكافية (الرضي):١/٣٩، ورصف المباني (للمالقي) : ٢٨٦

[٤١] شرح المفصل : ٣٨/٥

[٤٢] كتاب سيبويه: ٥/٣

[٤٣] المقتضب: ٨/٢

أما الزجاج فقد قال بشذوذ رأي الخليل في هذهِ المسألة؛ لأنه مخالف لإجماع النحاة، فقد ذكر أنَ ((مثل هذا القول الشاذ عن الخليل، ولم يأخذ به سيبويه، ولا أصحابه))[٤٤]، ثم رفض أبو علي الفارسي قول الخليل معتمداً الدليل الذي أورده سيبويه في تضعيف مذهب الخليل، فلو كانت (لَنْ) مركبة من (لا أنْ) كما زعم الخليل لا شكل عليه قولهم (زيداً لَنْ أضربَ) فهذه الجملة تدل على أن (لَنْ) ليست بمعنى (لا أن) فـ(زيداً) هو صلة للفعل، والمعروف أن الصلة لا تتقدم على الموصول ولو كانت بمعنى (لا أنْ)؛ لوقع في إشكالية تقدم الصلة على الموصول، لأنه إذا لم يجوز تقدم العامل على المعمول لا يجوز أن يتقدم المعمول والعامل في ذات الصلة، والمعمول هو زيد[٤٥].

وممن رجّح مذهب سيبويه ابن يعيش (ت٦٤٣ هـ)[٤٦]، والمرادي (ت٧٤٩ هـ)[٤٧] وقد استدل اصحاب هذا المذهب بأن الأصل يكمن في البساطة فالبساطة هي الأصل والتركيب هو الفرع[٤٨].

- **المذهب الثالث:**

يرى أَصحاب هذا المذهب أن (لَنْ) و(لاَ) و (لَمْ) أصلها واحد، فالنون في (لَنْ)، و الميم في (لَمْ) أُبْدِلَتا من الألف في (لاَ) . ويُنسب هذا الوجه الى الفرّاء[٤٩]. الذي نقله عنه السيرافي (ت٣٦٨ هـ) زَعْمَه أنّ (لَنْ) و (لَمْ) و(لاَ) أصلها واحد . وأن الميم في (لَمْ) والنون في (لَنْ) مبدلة من الالف في (لاَ). إذ يقول السيرافي: ((وزعم الفرّاءُ أنّ (لَنْ) و (لَمْ) و (لاَ) اصلُها واحدٌ، وأنّ الميم والنون مبدلتانِ من الالف في (لاَ)))[٥٠].

وقد ردّ السيرافي قول المبرد هذا؛ لافتقاره للدليل من جهة ومخالفته لجمهور النحاة من جهة

أخرى إذ يقول : ((وهذا ادّعاءُ شيءٍ لا نعلم فيه دليلاً، فيقالُ للمحتجّ عنه : ما الدليلُ على ما قلت؟ فلا يجد سبيلاً إلى ذلك))[٥١]، وقد رُدَّ هذا القول ايضاً من حيث إبدال الخفيف بدل الثقيل كما ذكر ذلك المالقي (ت ٧٠٢ هـ) بقوله: ((وأمَّا مذهبُ الفرّاء فمردودٌ ايضاً من حيث

---

[٤٤] معاني القرآن وإعرابه (للزجاج): ١٦١/١.

[٤٥] ينظر: التعليقة على كتاب سيبويه: ١٢٧/٢.

[٤٦] شرح المفصل : ٣٧/٥.

[٤٧] الجنى الداني: ٢٧٠-٢٧١.

[٤٨] نفسه: ٢٧١.

[٤٩] شرح السيرافي: ٣٤/١، وشرح المفصل : ٣٧/٥، والجنى الدامي ٢٧٢

[٥٠] شرح السيرافي: ٣٤/١

[٥١] نفسه: ٣٤/١.

إبدال الثقيل من الخفيف؛ لأن النون مقطعٌ والألف صوت، والصوت أخفُّ من المقطع، فإذا أُبْدِلَتِ النون من الألف خرج من خفةٍ إلى ثقلٍ، وإذا أُبدلتِ الألف من النون خرجَ من الثقل الى الخفَّة، فلا ينبغي أن يُقاس أحدُ الموضعين على الآخر))[٥٢].

ثم تعقّب الرّماني قول الخليل واصفاً إيّاه بالتعسّف، ووجه التعسّف عنده جعل (لَنْ) مركبة من (لا وأنْ) وهذا عنده من التعسّف لما فيه من كثرة الحذف فهذا التعليل يقتضي حذف الالف من (لا) وحذف الهمزة من (أنْ)، وهذا الحذف يقتضي تقديم معمول الصلة وهذا ما ردّه الرماني، فالصواب عنده ما قاله سيبويه؛ لأنه سلك طريق لا تعسّف فيه، إذ يقول: ((والصوابُ قولُ سيبويهِ، لأنَّه وإن روعِيَ الأصلُ الذي بَنَى عليه الخليلُ أن يُحملَ عليه بالتعسّفِ إذا توجهَ طريقٌ لا تعسّفَ فيه، وفي الحملِ على : لا أن تعسّفٌ بكثرةِ الحذفِ، إذ حُذفت الألفُ والهمزةُ، وبتقديم معمولِ الصلةِ على وجهٍ لا بُدَّ من أن يُرجعَ فيه إلى أَنَّ (لن) بمنزلةِ (لم) في الاستعمال، فيصيرُ من أجل هذا حملُ (لن) على: لا أن تعسُّفاً لا يجوزُ))[٥٣].

وبناء على ذلك يمكن القول بصحة ما ذهب اليه الرّماني من وجود تعسّف في الرأي القائل بتركب (لَنْ) من (لا وأنْ)، فالراجح ما ذهب اليه سيبويه ومن تبعه ببساطة (لَنْ) وعدم تركبّها؛ لقوة هذا الوجه [٥٤].

أما الدكتور مهدي المخزومي أنّ قول الخليل بتركيب (لَنْ) من (لا وأنْ) راجع الى اتصاله بلغوي السُّريان ووقوفه على بعض المفردات المشابهة للمفردات العربية[٥٥]، وقد عاب الدكتور المخزومي من وصف رأي الخليل والكسائي بالشذوذ قائلاً: ((غير أن النُّحاة القُدماء؛ لجهلهم بهذا ونحوه، كانوا يحملون على الخليل والكسائي، ويصفون رأيهما هذا بالشُّذوذ))[٥٦]، في حين فضّل الدكتور ابراهيم السامرائي رأي الفرّاء ذاهباً إلى أن الأداتين من حقيقة واحدة بيد أن الاستعمال حدد كلاً منهما؛ إذ يقول: ((وربّما استطعنا أن نقول إنّ (لن) و(لم) من حقيقة

واحدة ولكن الاستعمال قد خصّ كلاً منهما باستعمال خاص))[٥٧].

---

[٥٢] رصف المباني في شرح حروف المعاني: ٢٨٧.

[٥٣] شرح كتاب سيبويه (للرّماني): ٧٧٩.

[٥٤] كتاب سيبويه: ٥/٣، والتعليقة على كتاب سيبويه:١٢٧/٢، والجنى الداني: ٢٧-٢٧١.

[٥٥] ينظر: مدرسة الكوفة: ٢١٤.

[٥٦] نفسه: ٢١٦.

[٥٧] فقه اللغة المقارن الدكتور ابراهيم السامرائي : ١٥١.

المطلب الثالث: الحروف الثلاثية

- كَلاَّ

اتفق أغلب النحاة بحرفية (كلاّ) حرف رباعي، غير مركب، مهمل لا يعمل شيئاً وهذا رأي الخليل[٥٨]، وذهب الكسائي (ت ١٨٩ هـ)الى القول باسميتها اذا كانت بمعنى حقاً[٥٩]، وعلى الرغم من هذا الاتفاق على القول بحرفيتها، الا أنهم قد اختلفوا في معانيها، فقد وردت (كلا) عندهم على خمسة معانٍ:

١-الردعُ والزجرُ:

وهو مذهب الخليل[٦٠]، وصرح سيبويه بذلك قائلاً : ((وأما كلاّ فردعٌ وزجرٌ))[٦١]، وتبعهم المبرد[٦٢] وابن السراج[٦٣].

٢-ترد كلاّ بمعنى (حقّاً):

وهو مذهب الكسائي، فقد ذكر بأنها قد ترد بمعنى (حقاً)، وقد علّل مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ) للمعنى الذي أورده الكسائي بقوله: ((وتكون " كلا " بمعنى " حقّاً" وهو مذهب الكسائي، فيبتدأ بها لتأكيد ما بعدها، فتكون في موضع المصدر، ويكون موضعها نصباً على المصدر، والعامل محذوف، والتقدير أحُقُّ ذلك حقاً))[٦٤]، وتابع الكسائي تلميذه نصير بن يوسف[٦٥] (ت ٢٤٠هـ) بالقول بهذا المعنى[٦٦]، ومحمد بن أحمد بن واصل[٦٧] (ت ٢٧٣هـ)[٦٨] وأبو بكر الانباري (ت ٣٢٨ هـ)[٦٩].

---

(٥٨) ينظر: شرح المفصل : ١٣٢/٥، ورصف المباني في شرح حروف المعاني: ٢٨٧، ومغني اللبيب:

(٥٩) مغني اللبيب: ٢٤٩/١.

(٦٠) ينظر: ارتشاف الضرب: ٢٣٧٠/٥، والدر المصون: ٦٣٧/٧.

(٦١) ينظر: كتاب سيبويه: ٢٣٥/٤.

(٦٢) ينظر: ارتشاف الضرب: ٢٣٧٠/٥، ومغني اللبيب: ٢٤٩/١.

(٦٣) ينظر: الأصول في النحو ، لابن السراج: ١٧٩/٣.

(٦٤) الوقف على كلاّ وبلى في القرآن، مكي القيسي : ٥٢، والبحر المحيط، ابو حيان الاندلسي : ١٨٦/٦، والدّر المصون: ٦٣٧/٧.

(٦٥) هو نصير بن يوسف بن أبي نصير الرازي المقرئ النحوي (أبو المنذر) تلميذ الكسائي، وهو من الائمة الحُذّاق، ينظر: معرفة القراء الكبار على الطبقات والانصار: ١٢٥/١.

(٦٦) ينظر: الجنى الداني، ٥٧٧، والدر المصون: ٦٣٧/٧.

(٦٧) هو محمد بن أحمد بن واصل أبو العباس البغدادي، المقرئ، من أجلّ أصحابه أبو عمرو الداني، قرأ القرآن على محمد بن سعدان المقرئ، ينظر: معرفة القراء الكبار على الطبقات والانصار: ١٤٩/١.

(٦٨) ينظر: الجنى الداني، ٥٧٧، والدّر المصون: ٦٣٧/٧.

(٦٩) إيضاح الوقف والابتداء، ابو بكر الانصاري: ٤٣١.

٣- بمعنى (إي) و(نعم):

يرى أصحاب هذا المذهب أن (كلا) تأتي بمعنى (إي) و (نعم)، وهو مذهب النَّضر بن شُمَيّل[٧٠] (ت ٢٠٣هـ)، فهي عنده حرف تصديق بمعنى (نعم)، فتكون حرف جواب شريطة أن يتقدمها شيءٌ تقديراً او لفظاً[٧١]، وهو أيضاً مذهب الفرّاء[٧٢].

٤-حرف ردّ بمعنى (لا):

ذكر اصحاب هذا المذهب معنى آخر لـ(كلاّ)، هو أن تكون رداً على ما قبلها فقد ذكر ابن فارس ذلك المعنى بقوله: ((كلاَّ: تكون ردّاً ورَدْعاً ونفياً لدعوى مدّع إذا قال: ((لقيتُ زيداً، قلتَ : " كلاَّ"))[٧٣]، وهذا المعنى قريب من معنى الردع، أما ابن يعيش، فقد تبع ابن فارس في أحد رأييه بقوله: ((والحق فيها أنّها تكون ردّ الكلام قبلها بمعنى " لا"، وتكون تنبيهاً كـ" ألا" و"حَقَّاً"، وعليه الأكثُر))[٧٤]، وهو مذهب أبي عبد الله الباهلي[٧٥]. وذكرى المرادي أن (كلاّ) عند الباهلي تكون بمعنيين إذ يقول: ((أحدهما أن تكون رداً الكلام قبلها، فيجوز الوقف عليها، وما بعدها استئناف، والآخر أن تكون صلة للكلام، فتكون بمعنى إي))[٧٦].

٥-بمعنى (ألا) الاستفتاحية:

يرى أصحاب هذا المذهب أن (كلا) قد ترد بمعنى الردع والزجر في موضع معين، او أن ترد حرف استفتاح بمعنى (ألا) في موضع آخر، وهو مذهب أبي حاتم السجستاني[٧٧] (ت ٢٤٨هـ).

أما ابن يعيش فقد اختار هذا المعنى في أحد قوليه [٧٨]، تعقب ابن هشام أغلب الآراء السابقة واصفاً إياها بأوصاف مختلفة، مصرحاً بتعسّف بعضها ومُلمحاً إلى تعسّف بعضها

---

[٧٠] أبو الحسن النظر بن شميل، بن خرشة بن يزيد بن كلثوم بن عبدة بن زهير السكب الشاعر، بن حجر ابن مازن أبن مالك، التميمي المازني البصري النحوي، كان عالماً بفنون العلم، صدوقاً وثقة، وهو من أصحاب الخليل بن أحمد، ينظر: وفيات الاعيان: ٣٩٧/٥.

[٧١] ينظر: الجنى الداني: ٥٧٧/١، والدر المصون: ٦٣٧/٧.

[٧٢] ينظر: شرح المفصل: ١٦/٩، ومغني اللبيب: ٢٤٩/١.

[٧٣] الصاحبي في فقه اللغة العربية، لابن فارس: ١١٨/١.

[٧٤] شرح المفصل : ١٣٢/٥.

[٧٥] ينظر: البحر المحيط: ٢٧٣/٧.

[٧٦] الجنى الداني: ٥٧٧/١.

[٧٧] ينظر: ارتشاف الضرب، لأبي حيان الاندلسي: ٢٣٧٠/٥، والجنى الداني: ٥٧٧.

[٧٨] ينظر: شرح المفصل : ١٣٢/٥.

الآخر ومن ذلك قوله بتعسّف من خص (كَلاّ) بمعنى الردعُ والزجرُ. قائلاً: ((وهي عنْد سِيبَويْهِ والمبرد والزجاج وَأَكْثر الْبَصرِيين حرف مَعْنَاهُ الردع والزجر لا معنى لَهَا عِنْدهم إلاَّ ذَلكِ حَتَّى إِنَّهُم يجيزون أبداً الوَقْف عَلَيْهَا والابتداء بِمَا بعْدَها وَحَتَّى قَالَ جمَاعَة مِنْهُم مَتى سَمِعت كلاًّ في سُورَة، فاحكم بأَنَّهَا مَكِّيَّةِ؛ لأَن فِيَها معنى التهديد والوعيد وَأَكْثر مَا نزل ذَلِك بِمَكَّة، لأَن أكثر العتو كَانَ بهَا وفيه نظر؛ لأَن لُزُوم المكية إِنَّمَا يكون عَن اخْتِصَاص العتو بَها لا عَن غلبته ثمَّ لا تمتنع الإِشَارَة إلى عتو سابق، ثمَّ لا يظهر معنى الزّجر فِي كلا المسبوقة بِنَحْوِ (فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ)[٧٩]، (يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)[٨٠]، (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)[٨١]، وَقَوْلهمْ المعنى انتهِ عن ترك الإيمان بالتصوير في أَي صُورَة مَا شَاءَ الله وبالبعث وعن العجلة بالقرآنِ تعسّف))[٨٢]، ووجه التعسّف عنده راجع الى تخصيص معنى الزجر والردع لـ(كلّا) وقد زعم بعضهم أن (كلّا) مختصه بالسور المكية التي تحتوي على معنى التهديد.

ثم تعقب رأي الكسائي واعترض عليه وفي اعتراضه هذا إشارة الى وجود تعسّف في رأي الكسائي الذي جعل (كلّا) بمعنى حقاً قائلاً: ((وَقَول الكْسَائي لا يَتَأَتَّى في نحو... (كلّا إنهم عن ربهم لمحجوبون)[٨٣]؛ لأَن أن تكسر بعد أَلا الاستفتاحية وَلاَ تكسر بعد حَقاً وَلاَ بعد مَا كَانَ بمعناها، ولأَن تفسير حرف بحرف أولى من تفسير حرف باسم، وأما قول مكي إن رأي الكسائي اسم إذا كانت بمعنى حَقاً فبعيد؛ لِإن اشتراك اللفظ بين الاسمية والحرفية قليل ومخالف للأصْل، ومحوج لتكلف دعوى علة لبنائها، وإلا فلم لا تنون))[٨٤]، وقد تلخص اعتراض ابن هشام على هذا الرأي بشيئين:

الاول: امكان كسر همزة (إن) بعد كلا كما في قوله تعالى ((**كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**))، بينما لا تكسر همزة (إن) بعد حقاً، ولا مع ما كان بمعناها.

الثاني: ردَّ ابن هشام على تعليل مكي لرأي الكسائي الذي جعل (كلّا) اسم عند مجيئها بمعنى (حقاً) ووصف ابن هشام هذا التعليل (بالبعيد) اشارة منه لوجود تعسّف في هذا الرأي فقد ذكر أن اشتراك اللفظ الواحد بين الحرفية والاسمية قليل، لا بل مخالف للأصل.

---

(٧٩) الانفطار: ٨.

(٨٠) المطففين: ٦.

(٨١) القيامة: ١٩.

(٨٢) مغني اللبيب: ٢٤٩/١.

(٨٣) المطففين: ١٥.

(٨٤) مغني اللبيب: ٢٥٠/١.

يبدو أن اعتراض ابن هشام على المذاهب السابقة راجع الى ترجيحه لرأي أبي حاتم السجستاني واختياره أن تكون (كلّا) حرف زجر وردع في موضع، وحرف استفتاح بمنزلة (ألا) في موضع آخر، وبين أن سبب هذا الاختيار راجع الى اطراد هذا المعنى أكثر من غيره فقد ذكر مواضع من القرآن الكريم لا تنطبق عليها المعاني التي ذكرها سيبويه ومن تبعه ووصف من قال بمعنى الردع والزجر مع هذهِ النصوص (بالمتعسّف) قائلاً: ((وقول الطَّبرِيّ وجَمَاعة إنَّه لما نزل عدد خَزَنَة جَهَنَّم (عليها تسعة عشر)[٨٥] . قَاَل بَعضهم أكفوني اثْنَيْنِ وأنا أكفيكم سَبعة عشر فنزل [كلّا]، زاجراً لَهُ قَول متعسّف ؛ لِأَن الآية لم تَتَضَمَّن ذَلِك))[٨٦]، ويمكن القول أن الصواب بان تكون (كلّا) حرف زجر وردع، او بمعنى حقاً، او الاستفتاح وعليه فلا يوجد تعسّف في هذا الموضع[٨٧].

ويرى الدكتور حسن رمادي غانم أن (كلّا) تفيد معنى الزجر والردع إذ يقول: ((والذي أميل إليه هو القول ببساطتها وأن معناها الزجر والردع، وهو قول جمهور النحاة، فإذا قال القائل: أقتل فلاناً، قلت له: كلّا، أي أرتدعْ عن هذا وازدجرْ ومن أين يأتي هذا الردع إذا نظرنا إليها من خلال النظر في الحرفين الأصليين اللذين قيل بالتشكيل منهما))[٨٨].

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث يمكن إيراد أهم النتائج التي توصلنا إليها على النحو الاتي:

١- أن تعدد آراء النحاة في المسألة الواحدة واستعمالهم بعض المصطلحات النقدية، كمصطلح (التعسّف) للتعبير عن ردّهم بعض هذهِ الآراء يكشف لنا عن مقدار ما تمتعوا به من سعة في التفكير النحوي الدلالي ، فكثرة تعليلاتهم واستدلالاتهم تدل على أن النحو مرتبط بالمعنى بلحاظ أن التركيب والتأويل النحوي هو لكشف المزايا الدلالية.

٢- تعدّ (لَنْ) من الحروف المركبة عند الخليل، والكسائي من (لا النافية) و (أنِ الناصبة) واصلها عندهم (لا أَنْ)، في حين هي من الحروف البسيطة عند سيبويه، أما الفرّاء فيرى ان (لَنْ، ولَمْ ، ولا) أصلها واحد، الا أن الرّماني راداً على الخليل رأيه واصفاً إياه بالتعسّف ؛ لما فيه من كثرة الحذف وهذا يبين صحة قول الرماني .

٣- أظهر البحث عدم إمكان القول بزيادة الحروف في القرآن الكريم بيد أن الزيادة هي زيادة دلالية ومعنوية، غرضها المعنى الذي يتطلبه سياق الكلام للإفادة ولاسيما في الآيات

---

(٨٥) المدثر: ٣٠.

(٨٦) مغني اللبيب: ٢٥١/١.

(٨٧) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ، لابن جُزي: ٤٩٧/٢.

(٨٨) التركيب والإفراد في حروف المعاني بين المعنى والوظائف النحوية الدكتور حسن رمادي غانم:١٩٩.

المتشابهة لفظياً.

٤- اظهر البحث أن (كلاّ) تكون حرف زجر وردع، أو بمعنى حقا، أو الاستفتاح وهذا يبين عدم وجود تعسّف في هذا الموضع

٥- إن التعسّف يقع عند مرحلة النقد النحوي للآراء التي تخالف المعنى أو المضمون للجملة.

٦- إنه يعتمد على عدم قوة الدليل والجملة النحوية عند المتعسّف.

٧- غالباً ما يكون إيراده بلحاظ المخالفة التي يظهر فيها التعقيد عند من يبني الرأي؛ لأن النحو مفاده التيسير في الإيضاح الدلالي للتركيب.

ثبت المصادر والمراجع :

-القرآن الكريم

اولاً: المصادر المطبوعة

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الاندلسي (ت٧٤٥هـ)، تح: الدكتور رجب عثمان محمد، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط/١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- إعراب القرآن، لأبي جعفر النحّاس أحمد بن محمد اسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت ٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٤٢١هـ.
- إنباه الرواة على إنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦هـ)،المكتبة العصرية، بيروت، ط/١ ١٤٢٤هـ.
- إيضاح الوقف والابتداء، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الانباري (ت ٣٢٨هـ)، تح: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩٠هـ- ١٩٧١م.
- الاصول في النحو، لأبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت ٣١٦هـ)، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان- بيروت، ط/٣، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- الاعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، ط/١٥، ٢٠٠٢م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الانباري (ت ٥٧٧هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، ط/١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- الايضاح في شرح المفصل، لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي (ت ٦٤٦هـ)، تح: الدكتور موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، ط/١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الاندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محب الدين محمد بن يوسف بن أحمد المعروف بناظر الجيش (ت ٧٧٨هـ)، تح: علي محمد فاخر، وآخرون، دار السلام، مصر -القاهرة، ط/١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- التسهيل لعلوم التنزيل ، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جُزَي الكلبيُ الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، تح: الدكتور عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الارقم- بيروت، ط/١، ١٤١٦هـ.

- التأويل النحوي في القرآن الكريم، الدكتور عبد الفتاح الحموز، مكتبة الرشيد، ط/ ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م
- التطبيق النحوي، الدكتور عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط/٢، ١٩٩٨م.
- التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ، أبو علي (ت ٣٧٧هـ)، تح: الدكتور عوض بن حمد القوزي، جامعة الملك سعود، ط/١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
- الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري (ت ٧٤٩هـ)، تح: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- جمهرة اللغة: محمد بن الحسن بن دريد (ت ٣٢١ هـ)، تح: رمزي منير، ط١، دار العلم للملايين، لبنان -بيروت، ١٩٨٧ .
- ديوان سُحَيم عبد بني الحسحاس، تح: الاستاذ عبد العزيز الميمني، مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.
- ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن عبد الدائم المعروف بالسّمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تح: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني، للامام احمد بن عبد النور المالقي (ت٧٠٢هـ)، تح: الدكتور احمد محمود الخراط، دار القلم، دمشق، ط٣،١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- سر صناعة الاعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تح: الدكتور حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م .
- شرح جمل الزجاجي، لأبي الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، تح : فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م.
- شرح كتاب سيبويه، لأبي الحسن علي بن عيسى الرّماني (ت٣٨٤هـ)، تح: سيف بن عبد الرحمن ناصر العريفي، جامعة محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
- شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت٣٦٨هـ)، تح: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب محمد ابن الحسن الاسترابادي النجفي الرضي (ت ٦٨٦هـ)، تح : الدكتور عبد العال سالم مكرم، عالم الكتاب، ط/ ١، ١٤١٧ هـ - ٢٠٠٠م
- شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن ابي السرايا محمد بن علي، ابو البقاء، موفق الدين الاسدي الموصلي، المعروف بـأن يعيش (ت٦٤٣هـ)، قدم لـه: الدكتور اميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط/١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي (ت٣٩٥ هـ)، تح : الدكتور عمر فاروق الطباع، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط / ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، تح: برجستراسر دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط/١، ٢٠٠٦م.
- فقه اللغة المقارن، الدكتور ابراهيم السامرائي، دار العلم ، بيروت- لبنان، ط/٣، ١٩٨٣.
- فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/١، ١٩٧٣.
- كتاب سيبويه، لأبي بشير عمرو بن عثمان سيبويه (ت١٨٠هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/٣، ١٩٨٨م.

- كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي (ت ١٧٩هـ)، تح : الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال .
- كتاب المقتصد في شرح الايضاح، لعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، تح: الدكتور كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، العراق- بغداد، ط/١، ١٩٨٢.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) تح: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط١، مؤسسة الرسالة -بيروت.
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، الدكتور مهدي المخزومي، ط/٢، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.
- معاني القرآن واعرابه للزجاج، لأبي اسحاق ابراهيم بن السري (ت٣١١هـ)، تح: الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، خرّج أحاديثه الاستاذ علي جمال الدين محمد، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- معاني الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرّماني النحوي (ت٣٨٤هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار الشرف، جدة، ط/٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت٢٠٧هـ)، تح: احمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتب، ط/٢، ١٩٨٠.
- معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تح : جماعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣م.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار، شمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، عبد الله بن يوسف بن احمد بن عبد الله بن يوسف، ابو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت٧٦١هـ)، تح: الدكتور مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط/٦، ١٩٨٥.
- المسائل المشكلة المعروف بالبغداديات، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ابو علي (ت٣٧٧هـ) علق عليه الدكتور يحيى مراد، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط/١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- المشكل في القرآن الكريم، الدكتور سعيد جاسم الزبيدي، دار كنوز المعرفة العلمية، الاردن - عمان، ط/١، ١٤٣٠هـ.
- المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٥٨هـ)، تح: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت -لبنان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابراهيم بن ابي بكر ابن خلكان البرمكي الاربلي (ت٦٨١هـ)، تح: الدكتور احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- الوقف على كلا وبلى في القرآن، لأبي محمد مكي بن ابي طالب القيسي، تح: الدكتور حسين نصار، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ط/١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

ثانيا: البحوث المنشورة

- التركيب والإفراد في حروف المعاني بين المعنى والوظائف النحوية، الدكتور حسن رمادي غانم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، مجلة كلية دار العلوم، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، العدد: ١٢٤.

توقيفية الحرف العربي في القرآن الكريم

الاشراف اللغوي والمراجعة

الدكتور عبد الجليل تركي تقي الدوري

الباحث فالح حسن خطاب الدوري

الأمين العام للمركز الثقافي العراقي

للخط العربي والزخرفة

الملخص:

إثبات أن القرآن الكريم هو منزل من الله العزيز الكريم عن طريق جبريل (عليه السلام)، ولغته العربية توقيفية، وقرأ بسبعة الاحرف؛ وتعني لهجات العرب وتمثل (لغات القبائل) التي كانت سائدة، ولا تغير المعنى؛ وأما الحرف فقد حاولنا أن نثبته بأنه توقيفياً، مع نزول القرآن أنزل معه شكل الحرف العربي صورة، تم رؤيتها من النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وقد نطق الحرف صوتاً، وصف شكله الى الكتبة لرسمه، وعلى هذا الأساس فاللغة والحرف توقيفيان، لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: "والذي بعثني بالحق نبياً ما أنزل الله على آدم إلاّ تسعة وعشرين حرفاً "، وهي تسعة وعشرون حرفاً تكوّن كلمات القرآن الكريم التي كتب فيه كلام الله، وهذه معجزة تضاف الى ما أكرمه الله سبحانه وتعالى ليكمل قوله تعالى ليكون عربياً نطقاً وحرفاً، لان الحرف الذي كتب به القرآن الكريم لا يشابهه حرفٌ ممن سبقه.

The "Tawqifiyah" of The Arabic Letter in The Holy Qur'an

Falih Hassan Khattab Aldoori

Secretary General of the Iraqi Cultural Center for Arabic Calligraphy and Decoration

Abstract

The proof that the Holy Qur'an is a revelation from God Almighty the Generous through Jibril (peace be upon him), and its Arabic language is tawqifiyah, and it is read in the seven letters which means the dialects of the Arabs and represents (the languages of the tribes) that were prevalent, and does not change the meaning.

As for the letter, the researcher tried to prove its being tawqif, with the revelation of the Qur'an, the shape of the Arabic letter was revealed with it as an image seen by Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him). The letter was pronounced as a sound, and its shape was described to the scribes to draw it. And on this basis, the language

and the letter are tawqif, because the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said: “By Him who sent me with truth as a Prophet, God did not reveal to Adam except twenty-nine letters”.

These are the twenty-nine letters that make up the words of the Holy Qur'an in which the words of God were written, and this miracle is added to what God Almighty has honored to complete the words of the Almighty to be Arabic in pronunciation and letter, because the letter in which the Holy Qur'an was written is not similar to the letter of those that preceded it.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

" وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ "

(سورة العنكبوت آية ٤٨).

هذه الآية المباركة انزلت على رسولنا الكريم لتبعد عنه التأويل بأنه كان أميا لايقرأ ولا يكتب؛ ولإبعاد الشك عنه بكتابة القرآن، وما جئت به من عند ربك الذي انت تتلوه عليهم؛ ويقصد بالمبطلون انهم سجع وكهانة (أهل التأويل)، وقوله تعالى: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " **(سورة النساء آية ٨٢)**؛ ان نزول القرآن الكريم كان وحيا يوحى، ويلقنه صلى الله عليه وسلم الى النساخ (الكتبة) الذين كانوا يكتبونه بلغة قريش، هنا تكمن أهمية الكتابة بأنها توثيق واثبات للتأريخ عن طريق التدوين، فأحداث التأريخ والأحاديث وكل المعلومات والعلوم تعقل بالكتابة، وبحثنا إثبات بأن الحرف الذي كتب به القرآن الكريم عربيا صرفاً ولا ينسب إلى أي حرف كتبت به اللغات الأخرى التي سبقت نزول الوحي على سيدنا محمد الصادق الأمي الأمين (صلى الله عليه وسلم).

وقد حرص العربي المسلم على الاهتمام بالحرف العربي منذ ان ظهر الإسلام ولأن كتابة القرآن الكريم لها قدسية كبيرة وان نص القرآن الكريم محكم ولا يقبل الزيادة او النقص في كتابته او قرأته وفي احكامه اللغوية، وان أهم أمر ظهر هو وضع الحركات في مواضعها اللغوية بحيث لا تغير من المعنى، والتنقيط وضع النقطة في مكانها الصحيح ويسمى (الشكل والاعجام)؛ وقد ابتكر هذا الأمر بعد انتشار الإسلام في العالم وتنوع واختلاف الالسن واللهجات، ولا يصيب قراءة نصوص الآيات التشويه، وهنا اظهر العربي المسلم احتراما واهتماما كبيرا بها حتى لا تصل شبهات النصوص او اللفظ بلحن اللسان، فضلا عن اهتمامه بهندسة الحروف على السطر وإظهار جمالية شكل الحروف لتسهيل قرأتها وطريقة صفها وتنسيقها ليكون القارئ متمتعا بأسلوب وجمالية الحروف والانبهار بطريقة اتصالها؛ وصف الله القرآن بأوصاف عديدة هي

أسماء له تدلّ على عظيم فضله وعلوّ منزلته:

. وصفه الله بأنه روح، والروح بها الحياة، قال تعالى: "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَلَا الْإِيمانُ"(**سورة الشورى آية ٥٢)**

. وصفه بأنّه نور، والنور به الإبصار، قال تعالى : "قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ" **(سورة المائدة الآية ١٥-١٦)**

. وصفه بأنه الهادي إلى أفضل طريق، قوله تعالى: إنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَم" **(سورة الإسراء الآية ٩)**.

. وصفه بأنه شفاء ورشاد، قال تعالى: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَشِفاءٌ " **(سورة فصلت الآية ٤٤)**

. هو كتاب الحق الذي لا يعرض له الباطل قط، قال تعالى: "وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" **(سورة الإسراء الآية ١٠٥)**؛ وقال تعالى: " وَإِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيد" **(سورة فصلت الآية ٤١ – ٤٢)**.

ووصف النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) القرآن الكريم، فكان وصفا حافلا بمزايا القرآن، جامعا لفضائله؛ روى الترمذيّ عن عليّ (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) يقول: ألا إنها ستكون فتنة. فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل، ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم. هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق (لا يبلى) على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجنّ إذ سمعته حتى قالوا: إِنَّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِه ، **(سورة الجن آية ١، ٢)**، ومن قال به صدق ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم. .....

المصدر: كتاب الواضح في علوم القرآن (ص: ٣-٣٥) برعاية المجموعة الوطنية للتقنية.

تعرضت الكتابة العربية للعديد من العثرات والتأويلات وتحدث عنها الكثير لإنسابها للغات تأريخية أخرى عبر العصور، ومحاولة تشابه صور الحروف المستخدمة فيها وعلى الرغم من تلك الحملات لم تتأثر بالتشويه او التجزأة أو أية مخاطر من شأنها ان تشوه أشكال ونسب القياس الهندسي فيها التي تعتبر ذات خصوصية وجمالية ابدع في صياغتها والاهتمام بها الفنان العربي المسلم؛ واني أركز على كلمة (العربي المسلم)، لأنه هو الذي بذل كل جهوده والهامه

وابداعه لإخراج وكتابة الحرف بأجمل صورة، واليوم وبعد مرور الأزمنة وتجاوزت الألف عام مازال الحرف العربي شامخا وفي تقدم بفضل حفظه وعنايته من الله عز وجل؛ لأنه المقدس الذي يمثل تراث الأمة العربية الإسلامية ويتكون من (٢٨) حرفا لم يزد عليه ولا ينقص منذ ظهوره.

* يقول عبدالله بن عباس (رضي الله عنه): "الخط الجميل يزيد الحق وضوحًا"، أما شاعر الألمانية وكاتبها الأول غوته فيقول عن الخط العربي: "ربما لم يحدث في أي لغة هذا القدر من الانسجام بين الروح والكلمة والخط مثلما حدث في اللغة العربية. وإنه تناسق غريب في جسد واحد". **(المصدر: الكاتب عمر إبراهيم الرشيد).**

مما سبق وعبر اطلاعي ايقنت بأن هذا الحرف لم يأخذ شكله وصوته ومن مصادر تعددت وانما كان وحيا وهدايةً من الله جلّ جلاله الى الإنسان الذي اسلم روحه للقرآن واكتشف بأن معجزة الحرف ليس من صنع البشر وانما بوحي من الله سبحانه وتعالى، كما انزل الآذان على الصحابي (عبد الله بن زيد) الذي جاءه الآذان في منامه، فوافقه صلى الله عليه وسلم، وهنا نزل بأمر الله ليريه كلمات الآذان في المنام ويقرّه النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم) على ذلك بوحي من الله تعالى، وظهر التفسير بأن الآذان فيه إعجاز في عدد الكلمات والحروف المستخدمة وعدد الصلاة والركعات.

وقد كتب الكثير من الباحثين والمتابعين من العرب ومنهم القلقشندي حيث ما نقله عن صاحب مواد البيان حيث عرفها(صناعة روحية تظهر بآلة جثمانية دالة على المراد بتوسط نظمها)،.. ثم يقول غير انه فسر في موقع آخر معنى الروحانية فيها بآلألفاظ التي يتخيلها الكاتب في آوهامه، ويصور من ضم بعضها الى بعض صورا باطنة قائمة في نفسه، والجثمانية بالخط الذي يخطه القلم، وتقيد به تلك الصورة وتصير بعد ان كانت صورة معقولة باطنة صورة محسوسة ظاهرة، وفسر الآلة بالقلم وبذلك يظهر معنى الحد ما يدخل وما يخرج عنه؛ وعرّفها ابن خلدون بأنها " رسوم واشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس.... **المصدر تأريخ الكتابة العربية الدكتور علي إبراهيم محمد ص/ ٦ ط /١ .**

*١(إن البحث عن نشوء الكتابة العربية يعد من الموضوعات المهمة، لما طرح من نظريات مختلفة عن هذه النشأة، اذ لم يتوصل المستشرقون لرأي واضح على الرغم مما قدموه من هذه النظريات المختلفة، ومن بين تلك النظريات الحديثة القائلة، بان أصل الكتابة العربية جاء من تطور سامي أي من عائلة اللغات السامية، كالكتابات النبطية أو السريانية) وغيرها من باقي خطوط اللغات السامية القريبة من اللغة العربية. *** المصدر (مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية المجلد (٢) العدد (٤١) السنة (٢٠٢١) أراء قدامى العرب والمحدثين ونظريات المستشرقين حول فرضية الاصل السامي للخط العربي أ. م. هاشم طه رحيم الزبيدي جامعة واسط – كلية آلاداب.**

اعتدنا على هذه الآرأء وسماعها، وكلما حاولنا أن نجد الرأي الصائب الذي يجعلنا نقتنع بأنه أقرب الى حقيقة الروايات المتعددة ومحاولات إثبات أصل الكتابة العربية، اقترب الكثير من الباحثين للبت في هذا الموضوع، لكنهم يعجزون عن تقديم حقيقة معرفة الأصل واثبات ذلك، ونحن نحاول أن نسلط الضوء على بعض المصادر المهمة كي نقتنع بأن الحرف العربي له أصل مثبت، ولا يقبل الشك في النصوص القرآنية، لأنها كلام الله الذي لا يؤول ولا يخالف نصه.

تعّد الكتابة شكلاً من أشكال التواصل البشري، التي تحمل مجموعة من العلامات المرئية، والتي تشكل لغة معينة بحسب الاتفاق والعرف، وبالتالي هي في حقيقتها تمثل اللغة في أحد مستوياتها المتعددة، بما في ذلك الجمل والكلمات المختلفة، فضلا عن المقاطع الصوتية، كما تشكل تمثيلاً مباشراً للفكر، والكتابة نظام يتكون من الرموز المرسومة، والتي يمكن استخدامها للتعبير عن المعنى ونقله، وأن لها مجموعة من الوظائف ذات القيمة الاجتماعية.

*٢/ تختلف الكتابة عن اللغة، حيث إن اللغة تعبر عن نظام معقد في الدماغ يسمح بإنتاج وتفسير الألفاظ، اما الكتابة فهي طريقة تنطوي على جعل الكلام ظاهراً وتعبيرا، وعلى الرغم من ذلك فإن التمييز بينهما ليس واضحاً بالشكل المطلوب حصوله، بسبب الثقافة السائدة في المجتمعات، حيث تقترن الكتابة بالحرف واللغة بالصوت. *** المصدر: أ ب ريتشارد نورد كويست (١٩ /٦ /٢٠١٧)، كتابة غادة الحلايقة**

لا نريد أن نخوض في نشأة الكتابة، والأدوار والعصور التي مرت بها، وكيف تعلمها الإنسان، وما التغيرات التي طرأت عليها، وعلى العوائل التي تنتسب اليها، ونحن على يقين بأن اللغة كانت قبل الكتابة، واعتمدت اللغة على التعبيرِ بأشكال الحروف عن أصواتها، وعلى ذلك فالرمز الكتابي فيها لا يدل على كلمة، ولا على مقطع معين، وإنما يدل على صوت من أصوات الكلام أو اللغة، ولغتنا العربية من اللغات التي تعتمد على صوت واحد لحرف واحد، وهذا هو الذي يميز اللغة العربية مقترنة بالكتابة.

وحسب آراء الباحثين العرب والاجانب أن هذه المراحل شكلت لعقل الأنسان وحاجته المحور الرئيسي الذي يجعله يخترع ويبتكر وسائل تسهل عليه لغة التفاهم والتخاطب وكتابة ما يجول بخاطره وتنظيم حياته اليومية من علم وعمل، فاللغة تجعل للمعارف والأفكار قيمة اجتماعية من خلال دورها في الاحتفاظ بالتراث الثقافي والتقاليد الاجتماعية، ونقل ثقافة المجتمع من جيل إلى آخر، فهي تزود الفرد بأدوات التفكير، وهي وسيلة التعلم الأساسية التي تساعد الفرد على تكييف وضبطه سلوكه مع المجتمع، وهي ليست مجرد حروف تنطق، بل هي واسطة تمكن الأفراد من اتصال بعضهم ببعض، ومن خلالها تم الحفاظ على ثقافة الأمم والشعوب، فضلا عن

تأريخها المشرق المليء بالقصص والعبر، وهي تربط الفرد بأمته وحضارته التي ينتمي إليها.

كان لظهور الإسلام الأثر الكبير في الاهتمام بالكتابة، وممّا زاد من مكانتها أنّ القرآن الكريم كتب وأنزل بلسان عربي بنزول الوحي على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولا تُؤدّى الصلاة التي هي ركن أساسي من أركان الإسلام في جميع بقاع العالم إلا باللغة العربية ، لهذا ظهرت الحاجة لتعلم الكتابة، لنشر الدين عن طريق الرسائل، ولكي تكتب به المصاحف وتوثق فيها الاحداث اليومية.

الكتابة العربية مراحلها:

* لم تكن الكتابة منتشرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وظهرت الكتابة التي كان العربي يتعامل بها آنذاك في جنوب الجزيرة العربية فقد ظهرت في اليمن الكتابة الحميرية المعروفة بخط المسند وهي مختلفة في القواعد والتصريف عن اللغة العربية، تحدثا وكتابة، وتوقف استخدام هذا الخط في القرن السابع الميلادي، حيث كان للعصر الإسلامي الأثر الكبير في اندثار هذه اللغة الحميرية من التداول بين العامة وفي المراسلات وما زالت موجودة بشكل ضيق كلغة قديمة، وأخذوا يكتبون باللغة العربية المكتوبة بلغة قريش، والتي تطورت بدورها بعد تنقيطها ببعض النقاط والحركات المميزة، مع عدم أخذ اللغويين باللسان الحميري، ولغاته السامية الجنوبية بشقيها الشرقي والغربي.

هناك اعتقاد مبني على الدراسات والبحوث العلمية، بأن الابجدية العربية تطورت من النبطية أو من السريانية، وهو التصور الأقوى، فقد هاجرت القبائل وأنشأوا مملكة تمركزت حول البتراء الموجودة الآن في الأردن، وسموا بالأنباط كما ذكر، نسبة إلى اسم قبيلتهم (نبطو)، ويعتقد بأنهم كانوا يتكلمون أحد أشكال اللغة العربية، وفي القرن الثاني الميلادي تم ظهور أول اشكال الأبجدية النبطية المكتوبة داخل اللغة الآرامية، والتي كانت لغة الاتصال والتجارة، والأنباط كما ذكر المؤرخون لا يكتبون اللغة التي ينطقوها بأبجدية خاصة بهم، فهم يكتبون بأبجدية آرامية وهي قسمان شرقية وغربية، حتى تحولت تدريجيا الى الأبجدية العربية التي يعتمدونها الآن.

المصدر/(عبد العزيز حميد:١ يناير ٢٠١٧تاريخ الخط العربي عبر العصور المتعاقبة ١-٣ ج١

دار الكتب العلمي Kotob Al Ilmiyah

آراء المؤرخين في الابجدية العربية:

اختلفت آراء المؤرخين وأصحاب الرأي بهذا الشأن، فمنهم من قال بأنها اشتقت من خط المسند، وهذا القول ضعيف لأنها لا تستند الى إثبات، بعضها تشير إلى أن الكتابة العربية والسريانية (اللغات السامية الوسطى)، تتدرج من اصل لغوي واحد، ومختلفة كليا عن اللغة الحميرية، والجعزية (من اللغات السامية الجنوبية وتعرف بالاثيوبية) بشقيها الشرقي والغربي.

وتشير بعض الروايات إلى أن الكتابة العربية اشتقت من الخط الحميري (المسند)، الذي (انتقل من العراق في عهد المناذرة، حيث تعلمه اهل الحيرة، ثم تعلمه أهل الأنبار، ثم انتقل الى الحجاز، عن طريق القوافل التجارية)، وقد أخرج الحافظ أبو طاهر السلفي بسنده عن الشعبي، ما يؤيد ذلك: (أول العرب الذي كتب بالعربية "حرب بن أمية" تعلم من أهل الحيرة وتعلم أهل الحيرة من اهل الأنبار)، ولم يقل الشعبي مرة أخرى الخط الحميري!! **المصدر/ المزهر في علوم اللغة وأنواعها المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)**

وقال تقي الدين المقريزي: (القلم المسند هو القلم الأول من أقلام حمير وملوك عاد)؛ وقال ابن خلدون في مقدمته، في فصل ان الخط والكتابة من اعداد الصنائع الإنسانية:(ولقد كان الخط العربي قد وصل من الأحكام والإتقان والجودة، في دولة التبابعة لما بلغت الحضارة، وسمي بالخط الحميري، وانتقل إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر، نسباء التبابعة في العصبية، والمجددين لملك العرب بأرض العراق، ولم يكن عندهم الخط من الاجادة كما كان عند التبابعة، لقصور ما بين الدولتين، كانت الحضارة وتوابعها من الصنائع، وغيرها قاصرة عن ذلك، ومن الحيرة لقنه اهل الطائف وقريش).(**المصدر: عبد العزيز حميد (تأريخ الخط العربي عبر العصور المتعاقبة ١-٣ ج١ .دار الكتب العلمية)**

رأي الدكتور (جواد علي) بهذا الامر، فقال:" اشتقاق الخط الحميري أو خط أهل الأنبار من قلم المسند، قضية لا يمكن الأخذ بها، فبين الخطين تفاوت كبير، وهو تفاوت ينفي وجود صلة بينهما، ويثبت على العكس، ان الخط من الخطوط التي اشتقت من أقلام الشمال، أي من الأقلام التي كانت شائعة في العراق وبلاد الشام"، كما أشير الى عدة مرات في السنة النبوية، مثل حديث (كل العرب من بني إسماعيل، ماعدا السلف والأوزاع وحضرموت وحمير)، ولم تكن القبائل الحميرية تتحدث اللغة العربية قبيل الإسلام، بل اكتسبت اللغة اكتسابًا في العصر الإسلامي، كما أشار بذلك، أبو عمرو بن العلاء فقال:(كل العرب من ولد اسماعيل ، إلا حمير وبقايا جرهم، وقال أيضًا: ما لسان حمير بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا"، كما قال ابن جني :لسنا نشك في بُعْد لغة حمير ونحوها، عن لغة بني نزار)، وأشار لذلك الخليل الفراهيدي، كما أشار بذلك الهمداني ووصف كل لغة غير فصيحة بأن فيها تحميرًا، وأشار أحيانًا الى القبائل غير الفصيحة بـ (مع عسرة اللسان الحميري)، كما أن اللغويين لم يأخذوا بلسان حمير لبعده عن اللغة العربية، وهذا ما أكدته الدراسات العلمية الحديثة للغة العربية، حيث تبين أن اللغة الحميرية، أقرب الى اللغات الأثيوبية منها إلى اللغة العربية، وتوجد قبائل حميرية تتحدث بلغتها الأم المتفرعة من اللغة الجعزية أو الحميرية، إلى العصر الراهن.

ويشير الباحثون المعاصرون إلى أنَّ الأبجدية العربيَّة، نشأت وتطوَّرت من الأبجدية

الآراميَّة، وأنَّ أصول الحروف العربيَّة، أُخذت من الأحرف الأبجدية الساميَّة الجنوبيَّة، وأنَّها انتقلت إلى شبه الجزيرة العربيَة عبر اللغة النبطيَّة في جنوب الشام، حيث يمكن إرجاع أصل الأبجدية العربية التي كتبت بها النبطية التي هي فرع عن الآرامية.

المصدر:(حسني، سامية (٢٩ نوفمبر ٢٠١٨)" عرب لغتهم الأم ليست العربية ويخشون عليها من الاندثار" (.BBC News Arabic) .

آراء في نشأة اللغة العربية:

اختلفَ الباحثون في أَصْل اللغة؛ لذلك قام الفلاسفة العرب الذين بحثوا في أصل اللغة العربية؛ والأصوليّون، والمُتكلِّمون، واللغويّون بالبحث عن أصول اللغة، ومن الآراء التي طرحوها في ذلك ما يأتي:

١. اللغة توقيفية: وتكون اللغة توقيفيّةً إمّا بالتلقين، وإمّا بالإلهام، ويرى ابن عبّاس، والأشعريّ، والجبائيّ، وابن فارس، وابن الحاجب، وابن فورك أنّ أَصْلَ اللغة هو التلقين؛ وذلك من خلال عرض المُسمَّيات، واحدةً تلو الأخرى، وسماع التسمية، ويرى ابن تيمية، وآخرون أنّ أَصْلَ اللغة، هو الإلهام؛ حيث إنّ الإنسان يُلهَم بالكلام كما يُلهَم الحيوان بالأصوات.

٢. أَصْلُ اللغة فطريّ: حيث خَلَقَ الله سبحانه وتعالى بني آدم، وهم يملكون غريزةً تدفعُهم للتعبير عن كلّ مُدرَك حِسّي، أو معنويّ بعبارات مُعيَّنة، ويقود هذا التعبير إلى حركات وأصوات مُعيَّنة، إلّا أنّ هذه الأمور قد انقرضَت بعد نشأة اللغة في أوائل عهدها؛ وذلك بسبب عدم استعمالها، ثمّ أصبحت اللغة تنشأ من خلال التعبير، والاكتساب؛ وبالتالي فإنّ الإنسان اكتسبَ التعبير، وليس العبارة.

٣. الوَضع والاصطلاح: يرى أبو هاشم المعتزليّ: "أنّ أَصْلَ اللغة وضعيّ، وأنّ الوَضع أسبقُ من الاصطلاح.

٤ – المُحاكاة والتطوُّر، فهناك آراء تنظر إلى أنّ أَصْلَ اللغة هو مُحاكاة الأصوات الطبيعيّة، أو أنّها نشأت؛ نتيجةً لتطوُّر الانفعالات البشريّة بشكل طبيعيّ مع الأصوات الحيوانيّة، والطبيعيّة، وقد استخدمَ الإنسان في بداية نشأته الإشارات، والحركات في التعبير، ثمّ طوَّر وسائل التعبير، حتى استطاع الوصول إلى النُّطق، والكتابة" وبالتالي فإنّ تطوُّر اللغة يرتبط بتطوُّر الكائن الحيّ.

٥. اللغة العربيّة: تعّد اللغة العربيّة من أقدم اللغات المعروفة، وعلى الرَّغم من قِدَمها، إلّا أنّها لا تزال تتمتَّع بخصائص تُميِّزها عن اللغات الأخرى، مثل: الألفاظ، والتراكيب، والصَّرف، والنَّحو، والأدب، والخيال، كما تمتلكُ اللغة العربيّة، القُدرة على التعبير في مجالات العِلوم المُختلِفة، وتُعَدُّ اللغة العربيّة أمّاً لمجموعة اللغات المعروفة باللغات الإعرابيّة، التي نشأت في

شبه الجزيرة العربيّة، أو العربيّات المُتمثِّلة؛ بالبابليّة، والحِميَريّة، والآراميّة، والحبشيّة، والعِبريّة، وفي العصر الحديث، أطلقَ علماء اللغة، اسم اللغات السامية أو اللغات الجزَريّة نسبة الى جزيرة العرب وهو ما نيل اليه على السلالات اللغويّة التي يمكن إرجاعها إلى اللغة الأمّ، ويُعتبَرُ العالِم النمساويّ شلوتزر، هو أوّل من أطلقَ هذه التسمية عام ١٧٨١م؛ حيث اقتبسها من أحد نصوص التوراة المكتوبة، بأيدي الأحبار، في العهد القديم، وذلك من خلال الاعتماد على التقسيم الوهميّ للأجناس البشريّة المُستمَدِّ من أبناء نوح، وهم سام، وحام، ويافث.

٦- مكانة اللغة العربية: على الرغم من عدم وجود دليل قطعيّ على أوليّة اللغة العربيّة، إلّا أنّ أدق الروايات هي التي نادت بأوليّتها، وبأنّها أصل اللغات؛ ولقد شرّف الله تعالى اللغة العربية تشريفاً لم تحظَ به لغة أخرى في العالم، قديماً أو حديثاً، وممّا زاد من مكانتها، أنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية، وكذلك نزل الوحي على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ ويَجزِمُ الباحثون في تاريخ اللغة العربيّة، بأنّ لا أحد يَعرف شيئاً عن تاريخ اللغة العربيّة، أوعن نشأتها؛ لكنّ أقدم شيءٍ معروف حولها، يعود إلى القرن الخامس الميلاديّ؛ فقد كانت النصوص الأدبيّة في تلك الفترة تُمثّل اللغة العربيّة في عُنفوان اكتمالها، ويرى كثيرٌ من الباحثين أنّ تاريخ اللغة العربيّة يَنقسمُ إلى قسمين:

أ . لهجات بائدة، وتتمثَّل بالثموديّة، والصفويّة، والليحانيّة.

ب ـ اللهجات الباقية، وأشهرها، قريش، وطيِّيء، وهُذيل، وثقيف، وغيرها، وتُعتبَرُ لهجة قريش أفصح اللهجات على الإطلاق.

ونوجز من تفسير القرطبي (المسألة الخامسة):

واختلف في أول من تكلم باللسان العربي، فروي عن كعب الأحبار: إن أول من وضع الكتاب العربي والسرياني؛ والكتب كلها بالألسنة كلها، آدم (عليه السلام)؛ قد روي عن كعب الأحبار قال: أول من تكلم بالعربية جبريل (عليه السلام)، وهو الذي ألقاها على لسان نوح (عليه السلام)، وألقاها نوح على لسان ابنه سام؛ وروي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "أول من فتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل وهو ابن عشر سنين"، وقد روي أيضا: أن أول من تكلم بالعربية يعرب بن قحطان.

الصحيح أن أول من تكلم باللغات كلها من البشر آدم (عليه السلام)، والقرآن يشهد له قال الله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"؛ واللغات كلها أسماء، فهي داخلة تحته، وبهذا جاءت السنة، قال(صلى الله عليه وسلم):"وعلم آدم الأسماء كلها حتى القصعة والقصيعة وما ذكروه يحتمل أن

يكون المراد به أول من تكلم بالعربية من ولد إبراهيم (عليه السلام) إسماعيل (عليه السلام)".

الدكتور بليل عبدالكريم (٢٣-١-٢٠١١)، "أصل اللغة"، www.alukah.net، اطّلع عليه بتاريخ ١٠-٤-٢٠١٨. بتصرّف.

الأستاذ الدكتور راغب السرجاني (٦-٨-٢٠٠٨)، "اللغة العربية"، www.islamstory.com، اطّلع عليه بتاريخ ١-٤-٢٠١٨. بتصرّف.

الدكتور عادل باناعمة (٢-١-١٤٣٧)، "القرآن الكريم والمدخل الآرامي"، dorar، اطّلع عليه بتاريخ ١٩-٤-٢٠١٨. بتصرّف.

محمد القوصي (٢٠١٦)، عبقرية اللغة العربية، المملكة المغربية: إيسيسكو، صفحة ٧. بتصرّف.

الدكتور عبدالعزيز بن سعد الدغيثر، "نشأة اللغة العربية وتطورها وثباتها أمام التحديات"، اطّلع عليه بتاريخ ١-٤-٢٠١٨. بتصرّف.

إثبات نشأة اللغة والكتابة العربية

فيما سبق عرضنا كل الآراء التي قيلت عن نشأة اللغة والكتابة العربية، ومراحل تطورها بحسب اراء الباحثين والمختصين، ولنا رأي في ذلك، من خلال متابعتنا ودراسة كل الآراء، وما قيل في هذا الأمر، **ونلخص بحثنا وعلى النحو الآتي:**

- نتفق مع الرأي الذي يشهد بأن أول من تكلم باللغات كلها من البشر آدم (عليه السلام)، والقرآن يشهد له بذلك في قوله تعالى:

"وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ".**(سورة البقرة الآية ٣١,٣٢).**

وقوله تعالى: " كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" **(سورة الأعراف الآية ٢)**. وقوله تعالى:

"أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ" **(سورة الأنعام الآية ١١٤).**

القول في تأويل قوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"**(سورة يوسف آية ٢)** قال الطبري يقول سبحانه وتعالى: "إنا أنزلنا هذا الكتاب المبين، قرآنًا عربيًّا على العرب، لأن لسانهم وكلامهم عربي، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه وذلك قوله: "لعلكم تعقلونه"، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"**(سورة فصلت آية ٣).**

"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْكَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"(**سورة النساء الآية ٨٢**).

ونورد تفسير الطبري: القول في تأويل قوله: "أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا"؛ قال أبو جعفر: يعني؛ جل ثناؤه بقول: أفلا يتدبرون القرآن" أفلا يتدبر المبيتون، غير الذي تقّول لهم، يا محمد كتاب الله، فيعلموا حجّة الله عليهم، في طاعتك واتباع أمرك، وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم، لاتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضًا بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله، لاختلفت أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض، وعلى النحز الآتي:

- حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قوله:

"أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا " أي: قول الله لا يختلف، وهو حق ليس فيه باطل، وإنّ قول الناس يختلف.

حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد: إن القرآن لا يكذّب بعضه بعضًا، ولا ينقض بعضه بعضًا، ما جهل الناس من أمرٍ، فإنما هو من تقصير عقولهم وجهالتهم!؛ وقرأ: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا"،

قال: فحقٌ على المؤمن أن يقول: كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، ويؤمن بالمتشابه، ولا يضرب بعضه ببعض، وإذا جهل أمرًا ولم يعرف أن يقول، الذي قال: "الله حق" ؛ ويعرف أن الله (سبحانه وتعالى) لم يقل قولا وينقضه،ينبغي أن يؤمن بحقيقة ما جاء من الله، حدثني يحيى بن أبي طالب قال؛ حدثنا يزيد قال؛ أخبرنا جويبر؛ عن الضحاك قوله " :أفلا يتدبرون القرآن" ، قال: "يتدبرون "النظر فيه. (المصدر الطبري؟؟

وهناك الكثير من الآيات التي تنص على ان القرآن انزل بلسان عربي.

معجزات الأنبياء (لإثبات بأن اللغة من ضمن المعجزات)

_(اشير لذلك في حاشية ص/ ١٤ عن سبب ذكر المعجزات)

أنزل الله الأنبياء والرسل إلى الأرض بمعجزات، جاء ذكرها في قصص الأنبياء، وفي آيات وردت في القرآن الكريم، ولكل نبي من جعل الأنبياء خصوصية هي أن الله تعالى حين أيّد أنبياءه بالمعجزات الباهرات من الحكم، جعل منها ما يميزهم من غيرهم من البشر، فهي لا تكون إلاّ للانبياء، وهي دليل على صدق دعوتهم، وبرهانُ على من يحاججهم فيها، وهي من جنس ما برع به اقوامهم

معـجزة سـيدنا نـوح (عليه السلام):

كانت معجزته التي امره الله بها(السفينة) التي قام ببنائها على الرمال وقومه كانوا يسخرون منه ويتهمونه بالجنون؛ لأن السفينة كانت على اليابسة، حتى جاء امر الله بهطول المطر من السماء وانفجار الينابيع من الأرض، فأغرقت الأرض ومن فيها الاّ من ركب في السفينة. لقوله تعالى "إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَ كَمِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ" **(سورة نوح الآية ١، ٢، ٣)**، وقوله تعالى: " حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ" **سورة هود الآية ٤٠، ٤١)**.

معجزة النبي صالـح(عليه السلام):

معجزته بالنحت في الصخر، فكان قومه ينحتون من الصخور بيوتاً، فطلبوا من بنيهم أن يخرج لهم من الصخرة ناقة حيّة تأكل وتشرب، بالصفات نفسها التي ذكروها، فاستجاب الله ليؤمنوا به، فدعا ربه أن يخرج له ناقة، واخرج لهم من الصخر ناقة ذات روح وحياة، فكانت معجزته من جنس ما اشتهر به قومه وهو النحت، لقوله تعالى في القرآن الكريم:

"وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ"**(سورة هود الآية ٦١)**.

معجزة سيدنا إبراهيم(عليه السلام): (انا هنا اتحدث عن المعجزة التي صاحبة نزوله)

تحويل النار التي القاه فيها قومه بردا وسلاما، لقوله تعالى: "قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الأَخْسَرِينَ" **سورة الأنبياء الآية ٦٨، ٦٩، ٧٠)**.

معـجزات سـيدنا مـوسى(عليه السلام):

أيده الله نبيه موسى بتسع معجزات واضحات، لقوله تعالى:

"وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ" **(سورة الإسراء آية ١٠١)**

١. العصا التي تتحول الى حية كبيرة تسعى بعد أن يلقيها على الأرض؛ لقوله تعالى: "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى" **(سورة طه من الآية ١٧ – ٢١)**.

٢ـ يده البيضاء فقد كانت تتلألأ كالقمر بعد ان يدخلها في جيبه ثم يخرجها، لقوله تعالى: "وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى"(**سورة طه آية ٢٢**).

٣. الآيات السبع الأخرى؛ فقد تم ذكرها الله (سبحانه وتعالى) في القرآن الكريم وهي:

- السنين؛ وهي انحباس المطر عن أهل مصر وقلة المياه عنهم.
- قحط أراضيهم. نقص في الثمرات من خلال منع الله تعالى الثمر من الخروج وما يخرج منها لتأكله الطيور.
- الطوفان؛ ما تسبب في تلف مزارعهم ومدنهم.

. الجراد؛ الذي كان يأكل كل شيء.

. القمل؛ وهي حشرة تؤذيهم في أجسامهم.

.الضفادع التي أرسلها الله (سبحانه وتعالى) عليهم بأعداد كثيرة نغصت عليهم حياتهم.

. الدم الذي يكون في جميع طعامهم وشرابهم، وذكر في قوله تعالى:

"وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِن آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلاتٍ فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ" (**سورة الأعراف الآيات من ١٣٠ – ١٣٣**).

معـجزة داود (عليه السلام) :

سخر الله (سبحانه وتعالى) له الجبال والطير، لقوله تعالى:

"وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ"(**سورة الأنبياء الآية ٧٩**).

وكانت تسبّح معه وذلك لطيب صوته بتلاوة كتابه الزبور، وكان إذا ترنم به تقف الطير في الهواء فتجاوبه، وترد عليه الجبال تأويبا.

ولجمال الصوت أثره الكبير؛ لما مر النبي محمد(صلى الله عليه وسلم)على أبي موسى الأشعري وهو يتلو القرآن الكريم في الليل، وكان له صوت جميل جداً؛ وقف واستمع الرسول(صلّى الله عليه وسلم) لقراءته، وقال(لقد أوتي هذا مزامير آل داود) قال: يا رسول الله لو علمت أنك تسمع لحبَّرته لك تحبيراً، وقال أبو عثمان النهدي: ما سمعت صوت صنج*١ ولا بربطولا مزمار*٢، مثل صوت أبي موسى (رضي الله عنه)؛ قال الرسول (صلّى الله عليه وسلم): لقد أوتي مزمارا من مزامير آل داود.

معجزات سليمان(عليه السلام):

خص الله سبحانه وتعالى نبيه سليمان (عليه السلام)، بالعديد من المعجزات، وذلك بعد ان طلب من الله (سبحانه وتعالى) ان يعطيه ملكاً لا يعطى لإنسان بعده؛ لقوله تعالى:"قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّن بَعْدِي ۖ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ" **(سورة ص الآية ٣٥)**، فأستجاب الله (سبحانه وتعالى) له، واعطاه ملكا وحضارة تقوم على الاعجاز، وكانت هذه المعجزات لم تظهر ولن تظهر لأمة قبلهم او بعدهم، واستمرت مع سليمان (عليه السلام) وهو حي، وجاءت هذه المعجزات؛ كما يأتي :

ـ تسخير الريح بأمره لقوله تعالى: "وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا"**(سورة الأنبياء الآية ٨١)**، ووصف الله(سبحانه وتعالى) هذه الريح بالرخاء أي انها تنفع البشر، ولا تضرهم، وكانت هذه الريح تقطع في اليوم الواحد، ما يقطعه الناس في شهرين، وتتحرك بأمره وتتجه حيث شاء، وتذهب في جميع ملكه، وتمطر؛ وتوجه السفن؛ كما استعملها في الدفاع عن الدين؛ وضد كل من يحاربه وكان (عليه السلام) يركب عليها ويمر بها على ملكه كما كانت تنقل الأخبار من الانحاء.

– تسخير الجن له؛ لقوله تعالى:".....وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ" **(سورة سبأ الآية ١٢)**.

فكان يتحكم بهم ويستخدمهم في نفع مملكته.

– إقامة المحاريب له لاستعمالها في العبادة والطاعة، ويأمرهم بالغوص في البحار واستخراج اللؤلؤ والمرجان منه، وكل من يخالف أمره، كان يسجنه ويكبله بالسلاسل.

– تسييل النحاس له وذلك لصنع السلاح، فأيده الله (سبحانه وتعالى)، بعين يسيل منها النحاس الأصفر كالماء، وكان يأمر الجن بتشكيله على الشكل الذي يريده، لقوله تعالى:" وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ". **(سورة سبأ الآية ١٢)**

ـ التكلم مع ما لا ينطق كالطيور والنمل، كما أنه كان يعرف لغة الحشرات والنباتات، وكانت من جنده وتأتيه بالأخبار التي تكون في المناطق البعيدة عنه، وفهمه لكلامهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: "وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ"**(سورة النمل الآية ١٦)**.

---

*١ : الصنج / آله موسيقية ايقاعية معدنية مسطحة مستديرة تسمى بالدارج "جمبارات".

*٢: ولا بربط ولا مزمار/ ويعني ان صوته كان حسنا جدا كالمزمار.

معجزات عيسى ابن مريم (عليه السلام) :

أمده الله (سبحانه وتعالى) بعدد من المعجزات:

. كانت ولادته من غير أب، لقوله تعالى:"إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ(**سورة ال عمران الآية ٤٥**).

. وبين الله ولادته انها من الأمور السهلة الهينة عليه، لقوله تعالى:

"قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ۖ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا**"(سورة مريم الآية ٢١).**

. وقوله تعالى:" وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ" "وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ".

. تكلمه وهو طفل في المهد، ونفخه في الطين الذي على هيئة الطير، فيصبح طيرا حقيقيا، وشفاؤه للأعمى والابرص، واحياؤه للموتى، واخبار أصحابه بما عندهم من الطعام، والشراب وما يدخرونه وقوله تعالى:

"وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ" (**سورة ال عمران الآية ٤٩**).

. تنزيل الله تعالى له مائدة من السماء بناءا على طلب قومه له، قوله تعالى:

"قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ ۖ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (**سورة المائدة الآية ١١٤**)

. تنزيل الانجيل عليه وجعله مباركا اينما وجد، وجاء ذكر ذلك في القرآن الكريم، لقوله تعالى:

" إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ" (سورة المائدة الآية ١١٠).

نبذة عن حياة سيدنا محمد (عليه افضل الصلاة والسلام) قبل نزول الوحي عليه:

قبل ان نذكر معجزات سيدنا محمد (صلّى الله عليه وسلم)، نستعرض نسبه، ولادته،

وصباه، حتى نزول الوحي عليه. (هذا تمهيد لنتائج لموضوع)

نسبــه/ (صل الله عليه وسلم) فهو:

(محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كُلاب)، من قبيلة قريش بني هاشم، من اعلى القبائل مقاما، وكان جده عبد المطلب من اشراف قومه وسادتهم، وكان مسؤولا عن سقاية الحاج ورفادتهم، وعبد الله والد النبي (صلّى الله عليه وسلم) من احسن أولاد عبد المطلب، اختار له والده زوجة من افضل نساء قريش نسبا ومكانة وهي (آمنة بنت وهب)، فولد منهما محمد (صلّى الله عليه وسلم)، وبهذا اختار الله (سبحانه وتعالى) نبيا من اشرف الأقوام فهو من قبيلة قريش بني هاشم، وجده عبد المطلب من سادة القوم، وابيه عبد الله من احسن أولاد عبد المطلب، وامه امنة من افضل نساء قريش نسبا.

ولد نبينا محمد (صلّى الله عليه وسلم) يتيماً من أبيه، في يوم الإثنين ١٢ ربيع الأول في عام الفيل على الأرجح؛ وسمّاه جده عبد المطلب (محمداً)، ولم يكن هذا الاسم مألوفا آنذاك، فقد سماه ليحمده أهل الأرض وأهل السماء، وقد ارضعته أمه أياما قليلة ثم، الجارية (ثويبة) لأبي لهب؛ وكان العرب يحرصون على ارسال ابنائهم الى البادية منذ نعومة اظفارهم ليتعلموا الفصاحة والبلاغة، وكان بنو سعد يشتهرون بفصاحتهم وارضاعهم أبناء المدن، فأرسلوا محمداً ليسترضع عند (حليمة السعدية)، ومكث عندها حتى بلغ من العمر ست سنوات، وفي صغره تعرض إلى حادثة (شق الصدر) وهي حادثة عجيبة، فبينما كان يلهو مع الأطفال اذ جاءه ملكان، فأضطجعه أحدهما فصارعه، وقام الآخر بشق صدره، واستخرج من صدره علقة، ثم أتى بطست مصنوعة من الذهب، كانت مملوءة بماء زمزم، وقام بغسل قلبه فيه، ثم أعاد قلبه الى صدره، ففزع الغلمان الذين كانوا معه، وهرعوا الى مرضعته(حليمة السعدية) ظناً منهم أن أحداً قتله، وقد ظل اثر الشق في صدره الشريف (صلّى الله عليه وسلم)، وهذه من معجزات الله (سبحانه وتعالى).

عمل رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) منذ صغره في رعي الأغنام كان يرعاها لأهل مكَّة مقابل مبلغٍ زهيدٍ، وكان تسخير الله (سبحانه وتعالى) له هذا العمل فيه حكمةٌ جليلةٌ؛ وهي أنَّ الله (سبحانه وتعالى) مهَّد له برعيه الأغنام، من أجل الرِّعاية الكبرى لأمَّةٍ بأكملها؛ وفيعمر ٢٥ عاما تزوج (خديجة بنت خويلد)، وكانت تعلم من ابن عمها (ورقة بن نوفل)، أن محمدا سيكون له شأنٌ عظيمٌ عظيما، فضلا عن أنها رأت أخلاق محمد (صلى الله عليه وسلم)، من خلال تجارته وصدقه وجهده وعمله في رعي الأغنام والتجارة ورعايته لاموالها؛ كان (صلّى الله عليه وسلم) يحب العزلة والخلوة بنفسه، ويخرج بعيداً عن ضجيج بلده، وزحمة قومه، ليتفكر في الخلق وملكوت السماوات والأرض، وامتنع عن التعري امام الكعبة وعن سماع الأغاني،

وكان يقف على جبل عرفات يتأمل؛ ولم يركع لصنم، وإناعتماد النَّبيِّ على نفسه منذ صغره وحرصه على الكسب من عمل يده، هي صفةٌ لا بدَّ أن يتمثَّل بها الدَّاعي، عصمت النَّبيِّ من الوقوع في الأخطاء وارتكاب الزَّلَّات في شبابه، ليكون ماضيه خالياً من أيِّ خطأ، فلا تكون هناك حجَّةً لأيِّ مُغرض للطعن في النَّبيِّ، وسفر النَّبيِّ وتجواله في البلاد عند تجارته أضاف إليه معارف كثيرة، وتجارب جديدة، جعلته يتعرَّف إلى البلدان وأحوال النَّاس، وتعلَّم من ذلك الكثير وصُقلت شخصيَّته، من معاشرته لأصناف مختلفة من العباد، لقد أعدّ الله سيدنا محمّد للرسالة قبل البعثة بكثير، فإنّ نسبه وشرف قومه، وصفات شخصيته الفريدة، واعتماده على نفسه بالتجارة والسفر، كلّها كانت مقدمّات لبعثة النبي (صلى الله عليه وسلم)،وحادثة الراهب(بحيرا) الذي عرف انه هو نبي الأمة، حين اصطحبه عمه أبو طالب في رحلته إلى الشام، وحين وصلوا الى بُصرى؛ التقيا بالراهب (بحيرا) في صومعته، وأخبرهم بذلك، فقالوا له؛ كيف عرفت؟، قال: إنه يعرف علامات قدوم النبي من كتبهم؛ وقال: إنه لما وصلت تلك القافلة العقبة، سجد الحجر والشجر، وهما لا يسجدان إلاّ لنبي! ثم أوصى هذا الراهب أبا طالب، أن يرجع به الى مكة، وأن ينتبه عليه في الطريق، لأن اليهود يحرصون على قتله، وأخبرهم؛ أنه رد بعضا منهم، جاءوا يبحثون عنه، وقد أحسوا بقدوم النبي في هذا الشهر، وهذه قصة صحيحة ثبتت صحتها عند الترمذي وعند الحاكم وغيرهم، تدل على نبوّة محمد (صلى الله عليه وسلم).

دام زواج سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم)، أربعة وعشرين عاماً من خديجة بنت خويلد(رضي الله عنها)؛ وكانت تنفق أموالها أيام تعرض المسلمون للاضطهاد والاذى، الذي فرضه عليهم مشركو قريش، حيث قال النبي (صلى الله عليه وسلم):"ما نفعني مال قط مثل ما نفعني مال خديجة"

<u>**المصدر (كتاب بحار الأنوار / العلامة المجلسي ج/ ١٩، ص٦٣)**</u>

معجـزات النبي محمد (صلى الله عليه وسلم):

أيد الله (سبحانه وتعالى) النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، بالمعجزات التي لم يخص بها الأنبياء الذين سبقوه، لقد اختار الله جل في علاه رسولاً ونبياً لا يقرأ، ولا يكتب، ولا يعلم الشعر، ولا يتعمد البلاغة، لينفرد الله بتعليمه الفقه وأحكام الشريعة ويعطيه معرفة الدين، غير ما تتباهى به العرب من قيافة الأثر والبشر، ومن العلم بالأنواء والخيل والانساب وبالاخبار، وتكلف قول الشعر، كل هذا وحيٌ يوحى اليه بواسطة جبريل (عليه السلام)، وجاء في الآية الكريمة في قوله تعالى:" تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ".**(سورة هود الآية ٤٩).**

- إطلاعه على بعض الغيب الذي أخبره الله (سبحانه تعالى) به، وهذا الغيب قد يكون في زمنه، أو بعده بقليل، أو بزمن بعيد في آخر الزمان، كهزيمة كسرى الفرس، وعلو الروم عليهم، وقوله تعالى: "الم غُلِبَتِ الرُّوم فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ" **(سورة الروم الآية ١، ٢)**، ووعده بفتح بلاد فارس والمدائن، وانتشار الجهل، وقلة العلم، والسنوات الخدّاعات، وإخباره بعلامات الساعة.

- إعطاؤه المعجزات المعنوية، ومن أعظمها القرآن الكريم، حيث تحدى بها العرب وهم أهل الفصاحة والبلاغة بأن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة واحدة، وعجزوا عن الإتيان بذلك، وهي المعجزة الخالدة إلى قيام الساعة، لقوله تعالى: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ" **(سورة هود الآية ١٣، ١٤)**.

- تأييده بالمعجزات الحسية، وهي كثيرة وأهمها (الإسراء والمعراج)، لتكون دليلا على صدقه، لقوله تعالى: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَاۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ "**(سورة الاسراء الآية ١)**.

- خروج الماء ونبعه من بين أصابعه (صلى الله عليه وسلم)، في صلح الحديبية، وبركة الطعام وزيادته، واستجابة الله (سبحانه وتعالى) لدعائه، فما كان يرفع يده إلّاستجاب الله(سبحانه وتعالى) لدعائه، فضلا عن إتيان النخل والشجر معه؛ لتكون وقاية له من الشمس وحرها أو عند قضاء حاجته.

- انشقاق القمر، وقوله تعالى: "اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ"**(سورة القمر الاية ١)**.

- معجزة شق صدره (عليه أفضل الصلاة والسلام) وهو صغير، حيث قام جبريل (عليه السلام)، بشق صدره وإخراج حظ الشيطان منه، ثم غسله بماء زمزم، وإرجاعه إلى مكانه، كان أنس ابن مالك (رضي الله عنه)، يقول انه كان يرى اثر المخيط في صدره.

- تسليم الحجر (عليه أفضل الصلاة والسلام)، لقوله: "إنِّي لأَعْرِفُ حَجَرًا بمَكَّةَ كانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أنْ أُبْعَثَ إنِّي لأَعْرِفُهُ الآنَ". فضلا عن حنين الجذع اليه، وذلك بعد أن صنع له الصحابة الكرام منبراً جديداً، فبكى الجذع الذي يتكأ عليه، فمسح النبي (صلى الله عليه وسلم) عليه.

المصدر (الراويجابر بن سمرة | المحدث : مسلم | المصدر : صحيح مسلم الصفحة أو الرقم ٢٢٧٧)

نـزول الـوحي علـى النبـي (صلى الله عليه وسلم):

نزل الوحي على سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) في يوم الإثنين، وكان يجلس في غار

حراء، حيث كان (عليه الصلاة والسلام)،يتفكر بالكون وأسرار هيتأمل بديع صنع الله؛ كيف رفع الله السماء، وثبّت الجبال، وبذلك استمرت رحلة تفكره (عليه الصلاة والسلام) حتى نزل عليه الوحي، ويصادف هذا في التاريخ الهجري الحادي والعشرين من شهر رمضان، قبل موعد الهجرة باثنتي عشرة سنة، وكان يبلغ من العمر أربعين عاماً.

مـراحل نـزول الوحـي :

نقسم مراحل نزول الوحي على سيدنا محمد (صلّى الله عليه وسلم)، على مرحلتين:

. المـرحلة الأولى:

قبل نزول الوحي على سيدنا محمد (صلّى الله عليه وسلم) كانت تأتيه الرؤيا، وهذه الرؤيا كانت تهيئة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، حتى تنزل شيء من القرآن بطريق الرؤيا الصالحة، وكانت هذا المرحلة قد استمرت مدة ستة اشهر، تعّد هذه الرؤيا الصادقة من مقدمات نزول الوحي على الرسول (صلى الله عليه وسلم).

عن أمّ المؤمنين عائشة(رضي الله عنها)؛ قالت: "أَوَّلُ ما بُدِئَ به رَسولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ) مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ في النَّوْمِ؛ فَكانَ لا يَرَى رُؤْيَا إلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْاح"

المصدر/ (البخاري: حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير).(رواه البخاري في صحيح البخاري، عن عائشة أم المؤمنين، الصفحة أو الرقم: ٦٩٨٢) صحيح.

. المـرحلة الثـانية:

كان جبريل (عليه السلام)، ينزل على صورة الصحابي(دحية الكلبي)، وكان وسيماً معروفاً بجماله رشيقاً جسيماً أبيض الطلعة؛ وكان (عليه السلام)، ينزل بهذه الهيئة البشرية يرونه عند رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بصورة (دحية الكلبي)؛ ومما ورد عن الصحابي الجليل أسامة بن زيد(رضي الله عنه) قال: أنَّ جِبْرِيلَ (عليه السلام)، أتَى النبيَّ (صلى الله عليه وسلم) وعِنْدَهُ أُمُّ سَلَمَةَ، فَجَعَلَ يَتَحَدَّثُ، فَقالَ النبيُّ (صلى الله عليه وسلم) لِأُمِّ سَلَمَةَ: مَن هذا؟ أوْ كما قالَ؛ قالَتْ: هذا دِحْيَةُ، فَلَمَّا قَامَ، قالَتْ: واللَّهِ ما حَسِبْتُهُ إلَّا إيَّاهُ، حتَّى سَمِعْتُ خُطْبَةَ النبيِّ (صلى الله عليه وسلم) يُخْبِرُ خَبَرَ جِبْرِيلَ، أوْ كما قالَ. ويعلم من هذا الشكل من أشكال الوحي بأنّ الملائكة تتشكل بصورة الإنسان.

عندما نزل الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وقال له جِبْرِيلَ (عليه السلام)، اقرأ !، فأجابه (عليه الصلاة السلام): "ما أنا بقارئ"، وكرّرها عليه عدة مرات، وكان يجيبه (عليه الصلاة السلام) الإجابة ذاتها، حتى قرأ عليه الوحي آيات من سورة العلق، رجف لها قلب النبي الطاهر (عليه الصلاة والسلام)، وثبتت قصة نزول الوحي في السنة النبوية، كان (عليه الصلاة

والسلام)، يلجأ لزوجته خديجة في كلّ أمر يحدث له، فعندما نزل عليه الوحي، وقرأ عليه آيات من سورة العلق دخل على زوجته خديجة بنت خويلد (رضي الله عنها) فقال: زمّلوني زمّلوني، فزمّلته وأخذت تواسيه وتُطمئنه.

الحديث في صحيح البخاري عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)،حيث تقول فيه: (فَجاءَهُ المَلَكُ فقالَ: اقْرَأْ، قالَ: ما أنا بقارِئٍ؛ قالَ: أخذني فغطني حتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أرْسَلَنِي؛ فقالَ: اقْرَأْ، قُلتُ: ما أنا بقارِئٍ، فأخذني فغطّني الثَّانِيَةَ حتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أرْسَلَنِي، فقالَ: اقْرَأْ، فَقُلتُ: ما أنا بقارِئٍ، فأخذني فغطّني الثَّالِثَةَ ثُمَّ أرْسَلَنِي، فقالَ: " اقْرَأْ باسْمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ *خَلَقَ الإنْسانَ مِن عَلَقٍ * اقْرَأْ ورَبُّكَ الأكْرَمُ"،(**سورة العلق الآية ١ -٣**) فَرَجَعَ بها رَسولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ) يَرْجُفُ فُؤادُهُ.

المصدر **<u>(المتقي الهندي، كتاب كنز العمال، صفحة ٢٢٤. بتصرّف).</u>**

<u>(رواه البخاري ، في صحيح البخاري، عن عائشة أم المؤمنين، الصفحة أو الرقم:٦٢٩٩، صحيح).</u>

<u>ملأحظة هامة:</u>

انا حين اتحدث عن المعجزات التي انزلت مع الأنبياء لكي أمهد لإثبات بأن الحرف انزل عربيا من ضمنها، ولا استطيع اقتطاع المعجزة بتفصيلها ..

وعند الحديث عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالتفصيل لان المعجزة خاصته.

إثبات نـزول الحرف تـوقيفياً:

الحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد (صلى الله عليه وسلم).<u>المصدر: (هذه رسالة في أنواع الأقلام والخطوط والحروف وفي فضل علم الحروف وسنده، وأول من كتب بالقلم واشكال حروف الأمم والطوائف مسماة بمباهج الأعلام في مناهج الأقلام، للشيخ عبد الرحمن البسطامي (رحمه الله تعالى).</u>

وعلم أنه روى عبادة بن صامت عن رسول الله (صلى الله تعالى عليه وسلم)، انه قال: "أول ما خلق الله القلم، وفي حديث آخر، أول ما خلق الله النون قال الله تعالى: "نون والقلم وما يسطرون" (**سورة القلم آية ١**)، قال ابن عباس وقد سئل معنى النون والقلم، قال: اقسم الله بالدواة والقلم قال فاحب الوشي المصون واللؤلؤ المكنون في معرفة علم الخط الذي بين الكاف والنون هو النون الأعظم وهو الغيب الذي يستخدمه قلم الأولين والآخرين. وقيل هو ملك أعطاه الله علمه في خلقه، وهو ثلثماية علم وستون علما، قال ابن عباس: خلق الله اللوح من درة بيضاء والقلم من زمردة خضراء.

قال الله (سبحانه وتعالى): "اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " <u>أي علم الانسان ان يكتب بالقلم</u>، وقرأ على ابن الزبير علم الخط بالقلم، وقال (سبحانه

وتعالى): "وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً" (سورة البقرة آية ٢٦٩) . قال مجاهد: يعني الخط الحسن، أو انار من علم آخر؛ قال ابن عباس يعني الخط الحسن، وقال (عليه الصلاة والسلام) لمعاوية: "ألق الدواة، وحرّف القلم، وأقم الباء، وفرّق السين، ولا تُعور الميم، وَحسّن الله، ومّد الرحمن، وجوّد الرحيم"، رواه القاضي عياض (رحمه الله تعالى)، وقال (عليه الصلاة والسلام) لكاتبه: "ضع القلم على أذنك فإنه أذكر للحمل"، هذا مع أنه امّي لا يكتب، ورباني لا يحسب، فسبحان الله الملك الحكيم القادر الذي آتاه علم كل شيء، أعلم أنه قد اختلف العلماء في أول من كتب بالقلم فقيل آدم (عليه السلام)، وقيل إدريس (عليه السلام)، واعلم ان الخط هيئة روحانية وان ظهرت بآلة جسمانية"، قال كعب الأحبار أول من كتب بالقلم آدم وقيل ادريس، قاله الضحاك.

وقيل الكتابة جمع الحروف خطّاً، والقراءة جمع الحروف لفظّا، وأعلم ان حروف الأمم على أنواع، منها ما يُبدأ به من اليمين، مثل حروف العرب، ومنها ما يُبدأ به من الشمال، وهي الرومية واليونانية والقبطية، وكل كتابة يُبدأ بها عن اليمين، فهي متصلة، وكل كتابة عن الشمال فهي منفصلة. سأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أي الكتاب أنزله الله تعالى على آدم؛ قال: "كتاب المعجم" قلت أي كتاب المعجم؟ قال: " أ ب ت إلى آخرها"؛ قلت: يا رسول الله كم حرف؛ قال: "تسعة وعشرون حرفاً"؛ قلت: يارسول الله عددت ثمانية وعشرين حرفاً؛ فغضب (عليه الصلاة والسلام)

عبد الرحمن البِسْطامي (زين الدين عبد الرحمن بن محمد بن علي بن احمد بن محمد البسطامي الحنفي (متصوف ومؤرخ)؛ يرجع نسبه الى العباس (ع) عم النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهو احد تلامذة أبو زيد البسطامي ، ولحبه الشديد لأبو يزيد، طغي عليه كنية البسطامي ؛ (ولد عام ٧٨٢ هـ / ١٣٧٣ م) وتوفي في (٨٥٨ هـ / ١٤٥٤ م).

- **من كتاب (مباهج الأعلام في مناهج الأعلام) .**

حتى احمرت عيناه فقال يابا ذر والذي بعثني بالحق نبياً ما أنزل الله على أدم الاّ تسعة وعشرون حرفا، فقلت: يا رسول الله آليس فيها لام والف، فقال: (صلى الله عليه وسلم)، لام والألف واحد؛ قد أنزل الله على آدم في صحيفة واحدة ومعه سبعون ألف ملك، من خالف لام والف فقد كفر بما أنزل الله عليّ، من يعدُّ لام وألف حرفاً واحداً، فهو يرى مني، ومن لم يؤمن بالحروف؛ وهي تسعة وعشرون حرفاً، لا يخرج من النار أبداً، وقد تكلم ادم بسبعمائة ألف لغة أفضلها العربية.

" ثم ورث علم الحروف أفضل الأنبياء والمرسلين، جامع علوم الأولين والآخرين سيدنا ونبينا محمد المصطفى الهادي (صلى الله عليه وسلم تسليماً دائماً كثيراً) بالوحي والإلهام وبالتوارث من

شرائع من قبل من أجلّة الأنبياء الكرام، وهو أفضل من أوتي فصل الخطاب، وعلم الحروف، وجميع علوم الأولين والآخرين، قد أنزل عليه الحروف الواقعة في أوائل السور الجامعة لتبيان غوامض الأمور، قال الإمام علي (رضي الله تعالى عنه): علمني رسول الله (صلى الله تعالى عليه وسلم) من حمعسق ما يكون إلى يوم القيامة.

. القرآن الكريم كائن حي وليس ورقاً أو كلمات أو آيات تقرأ، تشعر أنه معك يرافقك ويتابعك ويراقبك؛ وقال تعالى: "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"(**سورة الحديد الآية ٤**).

. الله يهب للإنسان ملكة الابتكار والتفكير، والله سبحانه وتعالى كرم الإنسان وأعطاه المكانة التي تليق به؛ وفضله على كثير من المخلوقات، ظاهرة متميّزة في الآيات البينات، ولذلك فإن أفضل الطرق للدعوة إلى الله، ينبغي أن تكون بالعقل والحكمة، والموعظة الحسنة، وفصل الخطاب، الذي يجعل ذوي الألباب يتفكرون بحكمة فيما يشاهدونه ويفكرون به، لقوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"(**سورة النحل الآية ١٢٤**).

ما سبق نصوص ثابتة، وفيما يلي نحاول ان نثبت ذلك في البحث يأتي:

١- القول بأن كلام الله تبارك وتعالى، تمييزاً عن سائر المخلوقين من الانس والجن والملائكة. "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (**سورة الحجر الآية ٩**)

٢. القول بأنه معجزة، وهو عمل خارق للعادة، تختص بأفعال الله (سبحانه وتعالى)، ويوقعه على يد نبي من أنبيائه، ليكون برهاناً صادقا على دعوته ورسالته، وإن آياته تتحدى العالمين بأن يأتوا بمثله، او بسورة، او بأية، وقد ورد فيه موضوعات علمية تتعلق بالحقائق الكونية التي لم تكن معروفة لدى البشر، في زمن نزول القرآن، ثم أثبتها العلماء فيما بعد، لقوله تعالى: "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرً" (**سورة الاسراء الآية ٨٨**).

٣. نقل القرآن الكريم من الله (سبحانه وتعالى)، بالوحي عن طريق جبريل (عليه السلام)، ثم عن طريق النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم عن الصحابة (رضوان الله عليهم جميعاً)، ثم جمع في عهد عثمان بن عفان(رضي الله عنه) في مصحف واحد، وبلغة ولهجة واحدة، ومن ثم نقله الكثير من البشر لا يعد ولا يحصى عددهم، واستحال عقلاً تواطئهم واجتماعهم على الكذب، أو الزيادة أو النقصان أو الحذف، وتواتر ليومنا هذا، وإلى يوم قيام الساعة، مما يدل على اليقين الصادق، والعلم الجازم القطعي. وقال تعالى:"وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (**سورة الانعام الآية ١١٥**).

٤. اصبح عندنا يقينٌ بأن القرآن الكريم هو كلام الله أنزله الله تعالى على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، بلغة عربية، قال تعالى :

"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" **(سورة يوسف الآية ٢)**

جاء في تفسير "الطبري": قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: إنا أنزلنا هذا الكتاب المبين، قرآنًا عربيًّا على العرب، لأن لسانهم وكلامهم عربي، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه، وذلك قوله، (لعلكم تعقلون).

(المصدر : تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المؤلف: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ/ تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي/ بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر - الدكتور عبد السند حسن يمامة /الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).

وهنا نسأل بأي شكل من الأحرف انزل؟

نحاول ان نثبت ذلك من خلال نصوص القرآن الكريم وبعض الشواهد والإثباتات التي وردت في إشارات منها في كلام الله (سبحانه وتعالى).

١- **فترة التهيئة للنبوة:** قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، عن الزهري، عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: أول ما بدأ به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من الوحي، الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا الاّ جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنث فيه، وهو يتعبد الليالي ذوات العدد، ويتزود لذلك، ثم يرجع الى خديجة، فيتزود لمثلها، حتى فاجأه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال "إقرأ"، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : ما أنا بقاريء، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: "إقرأ"، فقلت ما أنا بقاريء، فأخذني فغطني الثانية، حتى بلغ مني الجهد،؛ ثم أرسلني فقال: "إقرأ"، فقلت: ما أنا بقاريء، فأخذني فغطني الثالثة، حتى بلغ مني الجهد؛ فقال "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" حتى بلغ "ما لم يعلم" فرجع بها يرجف قلبه؛ حتى دخل على خديجة، فقال: زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال: ياخديجة مالي؟ فأخبرها الخبر، وقال: "قد خشيت عليّ"، فقالت له: كلّا أبشر فوالله لا يخزيك الله أبداً؛ إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق.

١. نستخلص من معجزة الوحي انها خارقة للسنن الطبيعية، ورد ذلك في النص القرآني وقوله تعالى: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ

مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ{٥١} وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ"{٥٢} **(سورة الشورى الآية ٥١، ٥٢).**

تشير الآية الكريمة الى أن جبريل (عليه السلام)، فاجأ الرسول (صلّى الله عليه وسلم) يقف امامه ويراه بعينه.

٢. للمرة الأولى يوحي إليه كلام الله سبحانه وتعالى بالأمر، ويأمره أن يقرأ!! ماذا يقرأ؟، ولم يوضح ما يقرأ!، هل يردد بعده ما يوحى إليه من رب العزة!، ام هناك نص مكتوب ليقرأه!، وكرر عليه جبريل (عليه السلام) الأمر ثانية، ان يقرأ؟ ورد عليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم): بأنه لا يعرف القراءة لكي يقرأ! وكرر عليه الأمر بالقراءة مرة ثالثة، وأكد على رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) ما يقرأ"اقرأ باسم ربك" واكمل الآية الكريمة.. "مالم يعلم"؛ هنا التكرار ثلاثاً مبالغة في التثبّت.

٣. هنا نرجع قليلاً ما لم أعطى الله تعالى لأنبيائه من معجزات، وان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان أميا لا يقرأ ولا يكتب؛ وأن الله جل جلاله يعرف أن نبيه لا يقرأ ولا يكتب، فكيف يأمره بالقراءة!.

نعلم بأن القراءة لها أربع وسائل معروفة من ممارستها، وهي :

أ . القراءة الصامته: القراءة التي تعتمد على العينين، بدون إخراج الصوت.

ب . قراءة الاستماع: وهي التي تعتمد على ما يتم سماعه، بحاسة السمع .

ج . القراءة الجهرية: التي تعتمد على النطق بالحروف ومشاهدتها وإخراجها من مخارجها بصوت واضح، ويستخدم في المحاضرات والقاء الكلمات.

د . القراءة باللمس وهي للمبصرين (قراءة برنتر) **المصدر (بالمتابعة والتقصي)**

٤. ان نزول الوحي كان عن طريق الوحي بالسماع، كما وردت بالنصوص التي وردت في كتاب الله (سبحانه وتعالى):"وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يوحى"**(سورة النجم آية ٣، ٤).**

٥ـ حين كرر جبريل (عليه السلام)، الأمر بالقراءة ثلاث مرات على رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، بأن يقرأ، والرسول يجيبه بأنه لا يقرأ!، هنا يكمن سر المعجزة التي أنزلها الله (سبحانه وتعالى)؛والله أعلم هل الحروف العربية معلقة بين السماء والأرض؟ والرسول (صلى الله عليه وسلم)، لم يرها سابقا ويجهل قراءتها!، هنا يكمن سر الرؤيا، فكان في كل مرة يغطه جبريل (عليه السلام)، حتى يريه آية الله الكبرى، وهو (الحرف العربي) الذي تكلم به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وان الله (سبحانه وتعالى) يرسل الى انبيائه أسرار خلقه، ولم

يكن في حين نزول الوحي حرفٌ للغة لأبجدية العربية وإنما كتابات تنتمي إلى أبجديات مختلفة، ونزول القرآن الكريم خصه الله (سبحانه وتعالى) باللغة العربية، ولم ينزل القرآن بقرطاس وانما أنزله بالوحي.

"وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ" **(سورة الانعام الآية ٧)."**

٦. ورد في القرآن الكريم ذكر القلم والمداد والقرطاس وهي أدوات الكتابة **!** فما المراد بذكرها والقسم بها**؟**

لقوله تعالى: "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ"**(سورة القلم الآية ١).**

قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً **(سورة الكهف الآية ١٠٩)**

"وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" **(سورة لقمان الآية ٢٧).**

"وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ" **(سورة الانعام الآية ٧)."**

"تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا......" **(سورة الانعام آية ٩١)**

هذه إشارات إلى وجود القلم والمداد في كتاب الله (سبحانه وتعالى)، وأنزل الكتاب عربيا، والقسم بحرف النون والقلم**!** وهنا يكمن سر الكتابة بالحرف العربي، وحين أنزل الوحي تنزل معه شكل الحرف الذي أُعطي سرُّه للرسول (صلى الله عليه وسلم)، وبهذا يكون القرآن الكريم قد انزل نطقاً وحرفاً عربياً، في قول الله تعالى:

"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" **(سورة يوسف الآية ٢).**

٧. حين سأل أبو ذر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أيُّ الكتاب أُنزله الله تعالى على آدم قال: كتاب المعجم قلت: أي كتاب المعجم قال: أ ب ت الى اخرها، قلت: يا رسول الله كم حرف قال: "تسعة وعشرون حرفا"، قلت: يا رسول الله عددت ثمانية وعشرين حرفاً، فغضب(عليه الصلاة والسلام) حتى احمرت عيناه فقال: "يا أبا ذر والذي بعثني بالحق نبياً ما انزل الله على آدم الا تسعة وعشرين حرفاً"، فقلت: يا رسول الله أليس فيها لام وألف، فقال: (صلى الله عليه وسلم)،"لام والألف واحد، قد أنزل الله على آدم في صحيفة واحدة ومعه سبعون ألف ملك، من خالف لام وألف فقد كفر بما أنزل الله عليّ، من يعدُّ لام والف حرفاً واحداً، فهو يرى مني، ومن

لم يؤمن بالحروف وهي تسعة وعشرون حرفاً لا يخرج من النار أبداً، وقد تكلم آدم بسبعمائة ألف لغة أفضلها العربية".

٨. سبق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعض الأنبياء في الرؤيا، في الوضوح والوقوع، وإنما ابتدئ الرسول(صلى الله عليه وسلم) بهذا لئلا يفجأه الملك، ويأتيه صريحا لنبوة بغتة فلا تحتملها لقوة البشرية؛ ولذلك صارمن رحمة الله أنه مهّد للوحي الذي سينزله على نبيه بالرؤيا، فبُدئ النبي(صلى الله عليه وسلم) بأول خصال النبوة وتباشير الكرامة من صدق الرؤيا، وأيضًا رؤية الأنوار، أن يرى ضوء، يرى نورًا، كذلك سماع الأصوات، فمثلاً سمع حجرًا يسلم عليه بمكة، وهذا السلام صوت، ويرى أنواراً، رؤى، هذه مقدمات قبل أن يأتي اليه الوحي جبريل **(عليه السلام)** في غار حراء حتى يمهد له؛ لأن الوحي شيء عظيم، ولذلك حتى لما نزل عليه بعد ذلك من هول المفاجأة أصابه الرعب والفزع، حتى عاد إلى خديجة يقول: زملوني أي (دثروني)، قال ابن القيم (رحمه الله): "هذا شأنه سبحانه أن يقدم بين يدي الأمور العظيمة مقدمات تكون كالمدخل إليها".

٩. حين أعطى الله (سبحانه وتعالى)، من المعجزات الى انبيائه، فإنّ نزول الحرف (شكلاًّ) على سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم)، تضاف إلى معجزاته التي انزلها عليه، وهو شكل الحرف وصورته الذي بلغه الى الكتبة، وبهذا أنزلت بعض الآيات، ببداية حروف مقطعة لقدسيتها، وأما الكتبة الذين أحسنوا الخط العربي وجوّدوه، فيما بعد فان الله (سبحانه وتعالى)، أعطاهم الإلهام، وجاء عن ابي هريرة (رضي الله عنه): في حديث رسولنا الكريم(صلّى الله عليه وسلم):" وَمَا يَزَالُ عَبْدِى يَتَقَرَّبُ إلى بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِى يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِى يَمْشِى بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِى لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِى لأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِى عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ". وقوله تعالى: " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ " **(سورة فاطر آية ٢٨)**، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ " **(سورة البينة آية ٧)**، وقال تعالى :" إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ "**(سورة الملك آية ١٣)**.

١٠. وردت في أول السور حروف، "الم، المص، الر، المر، كهيعص، طه، طسم، طس، يس، ص، حم، ق، ن"، وحين تنطق مسّكنة الحروف مسكنة أي منفصلة، واحتار المفسرون قديماً وحديثاً بشأن هذه الحروف المقطعة، وذهبوا في ذلك الى تفسيرات كثيرة، ونقول :إنّ القرآن الكريم الذي أعجز أهل الفصاحة والبلاغة أن يأتوا بمثله، وإن الله (سبحانه وتعالى)أعلم بما أراد بها، وهذه الحروف هي التي كتب بها القرآن الكريم الذي انزله الله تعالى:

"أَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيْهِ اخْتِلاَفًا كَثِيْرًا" **(سورة النساء الآية ٨٢)**

"كتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوْ الْأَلْبَابِ" **(سورة ص الآية ٢٩)**

"أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا" **(سورة محمد الآية ٢٤).**

١١- مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ(صلى الله عليه وسلم)أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ كُتَّابِهِ: " أَلِقِ الدَّوَاةَ، وَحَرِّفِ الْقَلَمَ، وَانْصِبِ الْبَاءَ، وَفَرِّقِ السِّينَ، وَلَا تُعَوِّرِ الْمِيمَ، وَحَسِّنِ اللَّهَ، وَمُدّ الرَّحْمَنَ، وَجَوِّدِ الرَّحِيمَ، وَضَعْ قَلَمَكَ عَلَى أُذُنِكَ الْيُسْرَى، فَإِنَّهَا ذْكَرلَكَ".

وَعَنْ زَيْد بْن ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ؛ قَال رَسُول اللَّهِ (صلّى الله عليه وسلم): إِذَا كَتَبْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ – فَبَيِّنِ السِّين فِيهِ.

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ؛ قَالَ رَسُول اللَّهِ (صلّى الله عليه وسلم): لَا تَمُدّ الْبَاءَ إِلَى الْمِيمِ حَتَّى تَرْفَعَ السِّينَ.

وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ؛ قَال رَسُولُ اللَّهِ (صلّى الله عليه وسلم) إِذَا كَتَب أَحَدُكُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ– فَلْيَمُدّ الرَّحْمَنَ.

*ما ذكر أنّ رسول اللّه صلّى *(الله عليه وسلم) قال
لمعاوية: "إذا كتبت كتاباً فضع القلم على أذنك، وقال لكاتبه: ضع القلم على أذنك يكن أذكرلك. وقال لزيد بن ثابت: ضع القلم على أذنك فإنّهأ ذكرلك، وقال (عليه الصلاة والسّلام) لكاتبه عبيد اللّه بن أبي رافع: ألق دواتك، وأطل جلفة قلمك، وفرّج بين السطور، وقرمط بين الحروف؛ فإنّ ذلك أجدر بصباحة الخطّ" ".

*- ولا يمدّ الباء قبل السين، ثمّ يكتب السين بعد المدّة، فروي أن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وسلم) قال: "إذا كتب أحدكم بسم اللّه الرحمن الرحيم فلا يمدّها قبل السين. يعني الباء.

*- عن أبي عبد اللّه قال:(عليه الصلاة والسّلام): "اكتب بسم اللّه الرحمن الرحيم من أجود كتابك، ولاتمد الباء حتّى ترفع السين".

*- وقد ورد ذكر الليقة " لاقت الدواة يليقها ليقا وليقة، وألاقها: جعل لها ليقة. والليقة: صوفة الدواة". وأدب الإملاء والاستملاء، وحرف الهمزة، وشرحه: " فيض القدير". و"الإفصاح في فقه اللغة". تحريف القلم: "قطّه محرّفا".

وليست فيه الجملة الأخيرة

١٢. نزول القرآن على سبعة أحرف في صحيح البخاري؛ من حديث عَبْدِ الرَّحْمَنِ اِبْنِ عَبْدٍ الْقَارِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ (رضى الله عنه) يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَؤُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)"أَقْرَأَنِيهَا"، وَكِدْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمْهَلْتُهُ حَتَّى انْصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله

عليه وسلم)، فَقُلْتُ: "إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا"؛ فَقَالَ لِي "أَرْسِلْهُ". ثُمَّ قَالَ لَهُ: "اقْرَأْ". فَقَرَأَ. قَالَ: "هَكَذَا أُنْزِلَتْ". ثُمَّ قَالَ لِي "اقْرَأْ". فَقَرَأْتُ فَقَالَ: "هَكَذَا أُنْزِلَتْ"؛ إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَؤوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ.

وفي صحيح مسلم من حديث عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: "أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ (عَلَيْهِ السَّلاَمُ)عَلَى حَرْفٍ فَرَاجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ فَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ". قَالَ ابْنُ شِهَابٍ الزهري: بَلَغَنِي أَنَّ تِلْكَ السَّبْعَةَ الأَحْرُفَ إِنَّمَا هِيَ فِي الأَمْرِ الَّذِى يَكُونُ وَاحِدًا لاَ يَخْتَلِفُ فِي حَلاَلٍ وَلاَ حَرَامٍ؛ اختلاف الأقوال في معنى الأحرف؟.

الأحرف: هي الوجوه والأنحاء التي ينحوها القراء؛ يقال في حرف فلان؛ أي وجهه الذي ينحرف إليه، ويقرأ به من وجوه القراءة؛ قال أبو عبيد: قوله سبعة أحرف يعني سبع لغات من لغات العرب، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، هذا لم يسمع به قط، ولكن يقول وهذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة أهل اليمن، وكذلك سائر اللغات؛ ومعانيها مع هذا كله واحد.

- **صبح الاعشى ج ٣/ ٣٩.**
- **نهج البلاغة ص ٥٣٠ قسم الحكم، الحكمة ٣١٥**
- **صبح الاعشى ج ٦/ ٢٢١.**
- **الكافي ج ٢/ ٦٧٢ كتاب العشرة باب بدون عنوان قبل الباب الأخير**
- **الإفصاح في فقه اللغة الجامع الصغير»ج ١/ ٣٤.**
- **مختار الصحاح / ٩٩.**
- **كنز العمّالج ١٠/ ٣١٤،الحديث ٢٩٥٦٦**

الخط المسند والحروف العربي:

(ليس هناك تشابه أو تقارب بين الحروف)

ب ت ث ج ح خ ر ر ں

يميل إلى س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق

ك ل م ن هـ و

كتبت المصاحف الأولى بدون التنقيط (الشكل والإعجام لفصاحة الصحابة وسلامة سليقتهم اللغوية، فلا يحتاجون إلى شيء من ذلك، حتى اتسعت رقعة الدولة الإسلامية اتساعاً عظيماً، واختلط العرب بالاعاجم ومن مختلف الأجناس، فاختلفت الالسن وضعفت السليقة وشاع اللحن،

ودعت الحاجة لضبط القرآن بالشكل والحركات؛ لقوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ" **(سورة الانعام آية ١٦٥).**

. إن الله سبحانه وتعالى: طلب بصيغة التحدي والإعجاز الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فعجزوا، ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور فقط مثله فعجزوا، ثم تحداهم أن يأتوا بمثل سورة منه فلم يستطيعوا على الرغم من أن الذين تحداهم كانوا أبلغ الخلق وأفصحهم، والقرآن إنما نزل بلغتهم ومع ذلك فقد أعلنوا عجزهم التام، قال الله تعالى : "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرا"**(سورة الإسراء آية ٨٨).**

وقال أيضًا : "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" **(سورة هود آية ١٣).**

وقال سبحانه وتعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ " **(سورة البقرة آية ٢٣).**

ـ إن الله سبحانه وتعالى لا يعجزه أن ينزل الأبجدية العربية ليكتب به كلامه بلسان عربي، وأبجدية بحروف تخص كلامه ليكون اعجازا للأولين والآخرين وهو الذي خلق الإنس والجن كيف يشاء، من طين وماء، ونار، وأن البشر مهما أوتوا من العلم والفهم وقوة الإدراك، فلا بد أن يقع منهم الخطأ والسهو والنسيان، ولم ينجُ من ذلك أيُّ كتاب وضعه بشر، أما كتاب الله سبحانه تعالى، فإنه من أوله إلى آخره ليس فيه أي نوع من الاختلاف أو الخطأ؛ مما يدل أنه ليس من كلام البشر، وإنما من كلام رب البشر (سبحانه وتعالى).

وفي أدناه نورد النصوص التي تذكر أن القرآن الكريم، هو كلام الله (سبحانه وتعالى)، لا يجادل ولا يزيد ولا ينقص منه أحد، الى يوم قيام الساعة.

. "إنّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلّتِي هِيَ أَقْوَمُ" **(سورة الأسراء اية ٩).**

. " وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً "**(سورة الاسراء الآية ١٢)**

. "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" **(سورة النساء الآية٨٢).**

ـ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيد " **(سورة فصلت آية٤١)**

" .... وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيما قَدِيرا" **(سورة فاطر آية٤٤).**

. "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" **(سورة يوسف آية ٢).**

. "وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ" ﴿**سورة الرعد الآية ٣٧**﴾

. " وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً"﴿ **سورة طه الآية ١١٣**﴾

. " قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" ﴿**سورة الزمر آية ٢٨**﴾

. " كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" ﴿**سورة فصلت الآية ٣**﴾

. " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ" ﴿**سورة الشورى الآية ٧**﴾

. " وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَاناً عَرَبِيّاً لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ" ﴿**سورة الأحقاف الآية ١٢**﴾

. " وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ" ﴿**سورة النحل الآية ١٠٣**﴾ ﴿**سورة الشعراء الآية ١٩٥**﴾

. " وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ" ﴿**سورة فصلت الآية ٤٤**﴾

دلالة المشتقات والعدول في الصيغ الصرفية في رياض العارفين شرح صحيفة سيد الساجدين ـ لمؤلفه: محمد بن محمد الدارابي من علماء القرن الحادي عشر للهجرة

الأستاذ الدكتور خليل خلف بشير **الباحثة: زينب فاضل محمد**

جامعة البصرة ـ كلية الآداب

الملخص:

يعدّ علم الصرف إحدى الدعامات التي يقوم عليها المعنى، وبه تعرف أبنية الكلام المختلفة، ويعدّ الاشتقاق ركيزة مهمة لمعرفة جذر الكلمة وما لحروفها من زيادة وأصالة؛ لذا سلطنا الضوء في هذا البحث على دلالة المشتقات في واحد من شروح الصحيفة السجادية للإمام علي بن الحسين السجاد(عليه السلام) وهو: رياض العارفين في شرح صحيفة سيِّد الساجدين لمؤلفه: محمد بن محمد الدارابي من علماء القرن الحادي عشر للهجرة .

ضمّ البحث مقدمة في معنى الاشتقاق، وبحث دلالة المشتقات التي تضم: اسم الفاعل، واسم المفعول ، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة، واسم التفضيل، واسما الزمان والمكان. ودلالاتها في نصوص الدعاء.

ثمّ بحثنا ظاهرة العدول في الصيغ الصرفية وقد أشار الشارح الدارابي لظاهرة العدول أو النيابة بين الصيغ الصرفية في معرض تفسيره للمفردات عبر استعمالها في نصوص الدعاء السجادي.

The Significance of Derivatives and Alterations in The Morphological Formulas in “Riyadh Al-Arifn in Explanation of Sahifat Sayed al-Sajidin” of its Author Muhammad Bin Muhammad al- Darabi, One of The Scholars of The Eleventh Century AH

Prof. Dr. Khalil Khalaf Basheer
Zainab Fadhil Mohammad
College of Arts / University of Basrah

Abstract

Morphology science is one of the pillars on which the meaning is based, and the different speech structures are known by it. Derivation is

an important pillar for knowing the root of the word and the increase and authenticity of its letters. In this paper, the researchers highlight the indication of derivatives in one of the explanations of Alsahifa Al-Sajjadiyyah of Imam Ali bin al-Hussein Al-Sajjad (Peace be Upon him) which is: "Riyadh Al-Arifn in Explanation of Sahifat Sayed al-Sajidin" of its Author Muhammad Bin Muhammad al- Darabi, One of The Scholars of The Eleventh Century AH.

The research includes an introduction in the meaning of derivation, and examines the connotation of derivatives that includes: the noun of the subject, the noun of the object, the forms of exaggeration, the adjective alike, the noun of the preference, and the nouns of time and place and their connotations in the supplication texts.

The researchers examined the phenomenon of alteration in the morphological formulas. The explanator Al-Sharih al-Darabi referred to the phenomenon of alteration or representation among the morphological formulas in his interpretation of the vocabulary through using it in the texts of the Sajjadi supplication.

المقدمة:

فهذا بحثٌ يتناول دلالة المشتقات والعدول في الصيغ الصرفية في شرح من شروح الصحيفة السجادية هو(رياض العارفين في شرح صحيفة سيد الساجدين) لمؤلفه محمد بن محمد الدارابي من علماء القرن الحادي عشر للهجرة.

وقد اقتضت خطة البحث أن تقسم على فقرات هي(مفهوم الاشتقاق، ودلالة اسم الفاعل، ودلالة اسم المفعول، ودلالة صيغ المبالغة، ودلالة الصفة المشبهة، ودلالة اسم التفضيل فضلا عن العدول في الصيغ الصرفية . والله ولي التوفيق.

مفهوم الاشتقاق:

نقل ابن عصفور تعريف النحويين للاشتقاق بأنه ((إنشاء فرع من أصل يدل عليه))[(١)] ولم يُضف المحدثون شيئا على هذا التعريف سوى التوسع في تفسيره، فالاشتقاق عندهم هو: ((أخذ كلمة أو أكثر من أخرى لمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه في الأصل اللفظي والمعنوي ليدلّ بالثانية على المعنى الأصلي مع زيادة مفيدة لأجلها اختلفت بعض حروفها أو حركاتها أو هما معاً))[(٢)]. والمشتق هو ما كان موافقا غيره في حروفه الأصول ومعناه الأصلي الذي

---

(١) الممتع الكبير في التصريف ، ابن عصفور ٤٠.

(٢) أبنية الصرف في كتاب سيبويه، الدكتورة خديجة الحديثي ٢٤٦.

يؤديه[٣]؛ وذلك لوجود مادة لغوية تمثل الأصل وفروعا تنبثق منها. وهذه الفروع تمنح المشتق تعدداً دلاليا فمثلا يقال : حافظ ومحفوظ وحفيظ، ... فكل واحد منها أُضفيَ عليه معنى جديد مع بقاء المعنى الأصلي الذي تحمله الأصول الثلاثة التي أسهمت في تكوينه وهي (ح ف ظ). ولابد من معرفة الجذر الأصلي للكلمة فـ((معرفة الجذر تتصل اتصالا وثيقا بالاشتقاق وطرقه في اللغة وهو بشكل عام الوسيلة التي تتحقق بها الصلة بين كلمات اللغة، وهذه الصلة قوامها اشتراك الكلمات في جذر واحد ثابت لا يتغير، وهو ما يعبر عنه المعجميون باسم الاشتراك في المادة))[٤]، فهذه الأصوات تمثل حضورا في جميع التشكلات الصرفية التي ترد عليها، وبذلك تضفي معنى جديداً مع ثبوتها وإن اختلفت صياغتها .

والمشتقّات هي: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، صيغ المبالغة، واسم التفضيل، واسما الزمان والمكان، واسم الآلة.

- دلالـة اسم الفاعـل :

صيغة تضم الحدث والذات القائمة بذلك الحدث، وانبناء اسم الفاعل من هذين العنصرين يعد قرينة للتعرف على هذه الصيغة . ويصاغ من الثلاثي المجرد على وزن (فاعل) ومن غير الثلاثي على بناء مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة وكسر ما قبل الأخر. ذكره سيبويه ((هذا باب من اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع في المفعول في المعنى، فإذا أردت في (يَفعَلُ) كان نكرة منونة))[٥]، ولاسم الفاعل عدة دلالات، قد تكون دلالات ثابتة هي (الحدث، والحدوث، وفاعله)[٦]، وقد يحمل اسم الفاعل دلالة النسب كقولهم لذي الدرع : دارع، ولذي الرمح : رامح، ولذي الترس: تارس[٧]، وقد تتحول دلالة اسم الفاعل من الوصفية إلى الاسمية إذ قد تنتابه الاسمية فيوصف بصفات الأسماء ويعامل معاملتها كما لو سمي شخص بـ(حامد، أو قاسم، أو فاضل ونحوها)[٨]. وقد يكتسب اسم الفاعل دلالته من السياق الذي يرد فيه فيدل على الزمن من ذلك ما قاله احد الباحثين بعد مراقبة الأبنية والصيغ التي تفصح عن الزمن في كتب النحو القديمة توصل إلى ((أن صيغ الماضي والمضارع واسم الفاعل، ترد في الكلام العربي للتعبير عن دلالات زمنية مختلفة، توضحها الظروف السياقية والقولية ويستدل

---

[٣] ينظر : الأشباه والنظائر، السيوطي ١/١٢٧.

[٤] الكلمة دراسة لغوية معجمية ، الدكتور حلمي خليل ٦٧.

[٥] الكتاب ١/١٦٤.

[٦] أوضح المسالك، ابن هشام الأنصاري ٣/٢١٦، ومعاني الأبنية، الدكتور فاضل السامرائي ٤٦.

[٧] ينظر: الكتاب ٣/٣٨١، والمقتضب، المبرد ٣/١٦٢.

[٨] ينظر : الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، الدكتورة صفية مطهري ١٨٢.

عليها بالقرائن اللفظية والحسية تصويرا لمعاني الزمن النحوي))[٩]، وقد يحمل اسم الفاعل دلالة المبالغة في الوصف[١٠] يضاف إليها ما تضفيه الزيادة من دلالة إن كان مشتقا من المزيد. وقد جاء اسم الفاعل في مواضع كثيرة في الصحيفة السجادية، و بصيغ متعددة أشار إليها الشارح في معرض شرحه وبيانه للأدعية وهي :

فــاعــل

يأتي اسم الفاعل على صيغة (فاعل) من (فَعَلَ) اللازم والمتعدي، ومن (فَعِلَ) المتعدي غالباً[١١]. ولصيغة فاعل ورودٌ كثيرٌ في نصوص أدعية الصحيفة السجادية، منها في دعاء الإمام السجاد ﴿عليه السلام﴾ (إذا ابتدأ بالدّعاء بدأ بالتحميد لله عزّ وجلّ والثناء عليه) قوله: ((وَجَعَلَ لِكُلِّ رُوْح مِنْهُمْ قُوتَاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ لاَ يَنْقُصُ مَنْ زادَهُ نَاقِصٌ، وَلاَ يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ))[١٢]. أشار الشارح إلى موضع اسمي الفاعل (ناقص، وزائد) من الفعلين (نقص وزاد) يستعمل لازما ومتعديا وقد حمل الفعل(زاد) دلالة المتعدي، وحمل الفعل(نقص) دلالة الفعل اللازم والمعنى: لا يقدر ناقص على تنقيص من زاد الله رزقه، ولا يزيد زائد رزق من نقص الله رزقه من عباده .[١٣]

مُفعِــل ومُفَعَّــل

يصاغ اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المزيد همزة قطع في أوله على مُفعِل فالاسم يكون على مثال " أفعل" إذا كان هو الفاعل مع إبدال " الألف" " ميم"[١٤] وقد وردت هذه الصيغة في مواضع كثيرة في أدعية الصحيفة السجادية، وأضفت زيادة الهمزة على فعله دلالات جديدة فضلا عن الدلالات التي يدل عليها المجرد منها ما ورد في دعائه﴿عليه السلام﴾ (عند الاستسقاء بعد الجدب) قوله: ((أَللَّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثاً مَغيثَاً مَرِيعاً مُمْرِعاً عَرِيْضَاً))[١٥]. فـ(مُغِيثاً، ومُمرِعاً) اسما فاعل من الفعلين (أغاث، وأمرع) مغيثا: يكون سببا للإغاثة، واحتمل الشارح أن يكون المغيث من الغيث بمعنى النبات مجازا . أي: مطرا منبتا للنبات[١٦]، وممرعا: يقال مرع الوادي؛ صار ذا كلأ،

---

[٩] اسم الفاعل بين الاسمية والفعلية ، الدكتور فاضل مصطفى الساقي ٦٢.

[١٠] ينظر : ليس في كلام العرب، ابن خالويه ١٢٩.

[١١] ينظر : شرح ابن عقيل ١٣٤/٢، والاشتقاق ، عبد الله أمين ٢٤٧.

[١٢] الصحيقة السجادية الكاملة ٢٦.

[١٣] ينظر : رياض العارفين ٢٤ـ ٢٥.

[١٤] ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه ٢٦٥ .

[١٥] الصحيفة السجادية الكاملة ٨٦.

[١٦] ينظر: رياض العارفين ٢٣١.

وأمرع: أكلأ والمريع: الخصب.[١٧] وبذلك حمل اسما الفاعل الدلالة على صفتي (الإغاثة، والإمراع) والذات المتصفة بهما (الغيث) والحدوث والتجدد فيها ودلالاتها على الاستقبال مع زيادة الهمزة التي أفادت زيادتها الجعل وبيان أثر الفاعل بهيأة الدعاء أي: اسقنا غيثا يجعل أرضنا خصبة مريعة ممرعة .

أما بناء اسم الفاعل على صيغة (مُفَعَّل) من الثلاثي المضعف العين فقد وردت في مواضع كثيرة في الصحيفة السجادية دلت فيها على ما يدل عليه أصل المشتق منه فضلا عن دلالة الزيادة ودلالات اسم الفاعل من ذلك ما جاء في دعاء الإمام السجاد ﴿عليه السلام﴾ (إذا عرضت له مهمّة أو نزلت به ملمّة وعند الكرب) قوله :((وَلاَ مُيَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ))[١٨]. أشار الشارح إلى أن اسم الفاعل (مُيسّر) مشتق من التيسير[١٩]، وقد حمل دلالة التكثير التي أضفاها التضعيف على الاسم فضلا عن دلالة (مفعَّل) على الحدث وفاعله والحدوث . وفي موضع آخر من أدعية الإمام السجاد ﴿عليه السلام﴾ (في التضرع والاستكانة) قوله:((إلهِي ... إنْ تُعَذِّبْ فَأَنَا الظَّالِمُ، الْمُفَرِّطُ، الْمُضَيِّعُ، الاثِمُ، الْمُقَصِّرُ، الْمُضَجِّعُ الْمُغْفِلُ حَظَّ نَفْسِي، وَإنْ تَغْفِرْ فَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)).[٢٠] تعددت صيغ اسم الفاعل في النص منها على زنة:

(مفعَّل):(المُفَرَّط، والمُضَيَّع، والمُضَجَّع) أشار الشارح إلى معنى (المُضَجَّع) ـ من باب التفعيل ـ والتّضجيع : التقصير في الأمر. من وضع الجنب على الأرض[٢١]. ولم يذكر معنى اسمي الفاعل ودلالتهما (المُضَّيع، المُفَرَّط) إيجازا؛ لأنهما يحملان الدلالة نفسها، وإن اختلف المعنى.

مُستفعِل

صيغة يؤتى بها من الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف (الهمزة، والسين، والتاء) نحو: استَخرَجَ ـ مُستَخرِج، واستغفر ـ مُستغفِر. ونجد لهذه الصيغة عدة مواضع في الصحيفة السجادية من ذلك ما ورد في دعاء الإمام ﴿عليه السلام﴾ (في الصلاة على حملة العرش وكلّ ملك مقرب) قوله:((الَّذِينَ قَدْ طَالَتْ رَغْبَتُهُمْ فِيمَا لَدَيْكَ الْمُسْتَهْتِرُونَ بِذِكْرِ آلائِكَ وَالْمُتَوَاضِعُونَ دُونَ عَظَمَتِكَ))[٢٢]

---

[١٧] ينظر: مقاييس اللغة،(مرع) ٥/٣١٢،والمصباح المنير،(مرع) ٣٣٨.

[١٨] الصحيفة السجادية الكاملة ٥٢.

[١٩] ينظر : رياض العارفين ١٢٢.

[٢٠] الصحيفة السجادية الكاملة ٢٢٩.

[٢١] ينظر : رياض العارفين ٧١٥، ومقاييس اللغة (ضجع) ٣/٣٩٠، والقاموس المحيط (ضجع)٦٨٤.

[٢٢] الصحيفة السجادية الكاملة ٣٦.

(المُستَهتَرُون) : استهتر الرجل بكذا : صار مولعا به، والمستهترون: المولعون على صيغة الفاعل[٢٣]، فقد دل على اتصاف الفاعل بتلك الصفة، فضلا عن دلالة الفاعل على الحدث والحدوث. وفي موضع آخر من دعائه(عليه السلام) (في الاعتراف وطلب التوبة إلى الله تعالى وتقدس) قوله:((وَيَا أَرْحَمَ مَنِ انْتَابَهُ الْمُسْتَرْحِمُونَ، وَيَا أَعْطَفَ مَنْ أَطَافَ بِهِ الْمُسْتَغْفِرُونَ))[٢٤]

(المُستَرحِمون، والمُستَغفِرون) اسما فاعل من الفعل الثلاثي المزيد (استرحم، واستغفر) أفادت الزيادة دلالة الطلب فضلا عن اتصاف الفاعل بالحدث والحدوث. ((أي ارحم من توجه إلى جناب قدسه طالبو الرحمة نوبة بعد نوبة ومرة بعد أخرى))[٢٥]. وفي دعائه(عليه السلام) (في مكارم الأخلاق ومرضيّ الأفعال) قوله:((إلهِي... فَإِنِّي عَبْدُكَ الْمِسْكِينُ الْمُسْتَكِينُ الضَّعِيفُ الضَّرِيرُ الذَّلِيلُ الْحَقِيرُ الْمَهِينُ الْفَقِيرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِيرُ))[٢٦]. (المستجير) اسم فاعل على صيغة مُسْتَفِعل دلّ على الحدث والحدوث فضلا عن دلالة الطلب التي أضفتها الزيادة على فعله، وقد أشار الشارح إلى معنى المستجير وهو طالب الجوار؛ لأن الجار يأخذ الحماية بالجار. وهو اسم فاعل من الاستجارة وكذا (المستكين): اسم فاعل من استكان حمل دلالة التحول، يقال: استكان: إذا ذلّ وخضع، أي: صار له كون خلاف كونه، المستكين: الخاضع الذليل .[٢٧]

-دلالة اسم المفعول :

اسم المفعول: صيغة مشتقة من المبني للمجهول للدلالة على الحدث والحدوث وذات واقع عليها الحدث[٢٨] ويصاغ من الثلاثي على وزن مفعول نحو: مضروب، ومغلوب[٢٩]، ويصاغ من غير الثلاثي على وزن مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة وفتح ما قبل الآخر نحو: مُكرَم[٣٠]. أما دلالة اسم المفعول فهو يفترق عن اسم الفاعل في الدلالة على الموصوف

---

[٢٣] ينظر: رياض العارفين ٧١.

[٢٤] الصحيفة السجادية الكاملة ٦٣.

[٢٥] رياض العارفين ١٥٠.

[٢٦] الصحيفة السجادية الكاملة ٩٧.

[٢٧] ينظر : رياض العارفين ٢٧٤

[٢٨] ينظر: شرح جمل الزجاجي، ابن عصفور ٥٦٤/٢، وشرح الرضي على الكافية ٤٢٧/٣ وشرح كتاب الحدود في النحو، عبد الله الفاكهي النحوي ١٨٩

[٢٩] ينظر: شرح الرضي على الكافية ٤٢٧/٣، وشرح ابن عقيل ١٣٧/٣.

[٣٠] ينظر :شرح ابن عقيل ١٣٧/٣.

فإنه في اسم الفاعل يدل على ذات الفاعل كقائم، وفي اسم المفعول يدل على ذات المفعول كمنصور[٣١]. وتغاير صيغة اسم المفعول صيغة اسم الفاعل مغايرة شكلية تمنع من وقوع اللبس بينها. وذلك عند اشتقاقهما من غير الثلاثي، ويكون ذلك بفتح ما قبل الآخر في اسم المفعول، وكسر ما قبل الآخر في اسم الفاعل . وقد يدلّ اسم المفعول على الثبوت إذا أضيف إلى معموله (نائب الفاعل)[٣٢]. وقد ورد اسم المفعول في نصوص أدعية الصحيفة السجادية بصيغ متعددة ودلالات جديدة تبعا لتلك الصيغ.

مَفعُـول

وتعد هذه الصيغة أكثر استعمالا من صيغ اسم المفعول الأخرى في الصحيفة السجادية، من ذلك ما ورد في دعاء الإمام السجاد (عليه السلام)(عند الشّدّة والجهد وتعسّر الأمور) قوله: ((وَاجْعَلْنِي فِي كُلِّ حَالاَتِي مَحْفُوظَاً مَكْلُوءاً مَسْتُوراً مَمْنُوعاً مُعَاذاً مُجَاراً))[٣٣] في النص أربعة أسماء مفعول وردت على صيغة مفعول هي(مَحْفُوظَاً، مَكْلُوءاً، مسْتُوراً، مَمْنُوعا) دلت على صفات اتصف بها اسم المفعول هي (الحفظ، والكلأ، والستر، والمنع)، والذات التي وقع عليها الحدث والتي جاءت في سياق طلب دال على الاستقبال. وقد أشار الشارح إلى المعنى: محفوظا من الشرور والآفات، ومستورا في سترك من الأعداء والموذيات، ممنوعا من المعاصي. و(معاذا ومجارا) اسما مفعول: أي معاذاً في كنف حمايتك ومجاراً في جوار رحمتك وذمتك، حتى لا ينقص عهدي إليك.[٣٤]

مُفَعَّـل:

يصاغ اسم المفعول من الثلاثي مضعف العين (يُفَعِّلُ) على (مُفَعَّل)، وقد ورد في عدة مواضع في الصحيفة السجادية من ذلك في دعائه(عليه السلام) (عند ختمه القرآن) قوله:((اللَّهُمَّ إنَّكَ أَنْزَلْتَهُ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُجْمَلاً، وَأَلْهَمْتَهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكَمَّلاً، وَوَرَّثْتَنَا عِلْمَهُ مُفَسَّراً)) [٣٥]

فـ(مُكَمَّلا، ومُفَسَّرا) اسما مفعول حملا دلالة وصفة الكمال والوضوح وعلى ذات موصوفة بهما وهي (القرآن الكريم) ودلاّ على حدوث الصفة، مع ما أضفته دلالة السياق من الاستمرار،

---

[٣١] ينظر: معاني الأبنية ٥٩.

[٣٢] ينظر:المفصل، الزمخشري ٢٣٠، وشرح المفصل، ابن يعيش ١٢٤/٦، والمغني الجديد في علم الصرف، الدكتور محمد خير الحلواني ٢٨٠.

[٣٣] الصحيفة السجادية الكاملة ١٠٠.

[٣٤] ينظر: رياض العارفين ٢٨٨.

[٣٥] الصحيفة السجادية الكاملة ١٦١.

فضلا عن دلالة الجعل والمبالغة التي أضافتها الزيادة على صيغة المفعول والتي دلّت على كمال القرآن، وأشار الشارح إلى أن (مكمّلا) من باب التفعيل.[٣٦]

مُستفعَل

يصاغ اسم المفعول على صيغة (مُستَفعَل) من الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف في أوله (يُستَفعَل) ومن المواضع التي ورد فيها في الصحيفة السجادية في دعاء الإمام السجاد(عليه السلام) (عند الصباح والمساء) قوله: ((اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ،...... وَمِنْ جَمِيْعِ نَوَاحِيْنَا حِفْظاً عَاصِماً مِنْ مَعْصِيَتِكَ هَادِياً إِلَى طَاعَتِكَ مُسْتَعْمِلاً لِمَحَبَّتِكَ))[٣٧] . فالشارح احتمل كون(مُستعمَلا) بالفتح اسم مفعول، أي: احفظنا حفظا نستعمله في طاعتك ومحبتك، و(مُستَعمِلا) بالكسر اسم فاعل، أي: يكون الحفظ سببا لاستعمالنا الطاعة فكأنه المستعمل لها[٣٨]. وكذا في دعائه(عليه السلام) (إذا نعي إليه ميت أو ذكر الموت) قوله: ((أَمِتْنَا مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ طائِعِينَ غَيْرَ مُسْتَكْرِهِينَ))[٣٩] إذ احتمل الشارح (مُستكرهين) صيغة اسم مفعول وأشار الشارح إلى أنها بمعنى (مُكرَهين) ، و(مُستَكرِهين) اسم الفاعل تحمل على استكرهه بمعنى عدّه كريهاً[٤٠]. والأظهر أنه على اسم المفعول بمعنى مكرهين وبهذا المعنى فسّر قوله تعالى:﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾[٤١] في أحد الوجوه . أي لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرها فإن الله لا يرضى إلا الإخلاص والاعتبار بالسرائر، والأعمال بالنيات [٤٢]

- دلالة صيغ المبالغة :

أسماء تصاغ من الثلاثي اللازم أو المتعدي للدلالة على ما يدل عليه اسم الفاعل مع تأكيد المعنى وتقويته [٤٣]، وصيغ المبالغة في الأصل تحكي معنى الحدث وفاعله، وهذا ينطبق على مدلول اسم الفاعل، فإذا ما أريد به معنى المبالغة في نسبة الفعل لفاعله أو اتصافه به، يؤتى به على صيغ مغايرة لصيغ اسم الفاعل للتكثير في الدلالة فيحمل معنى المبالغة

---

[٣٦] ينظر : رياض العارفين ٥٠٠.

[٣٧] الصحيفة السجادية الكاملة ٤٨.

[٣٨] ينظر : رياض العارفين ١١٣.

[٣٩] الصحيفة السجادية الكاملة ١٥٧.

[٤٠] ينظر: رياض العارفين ٤٩١.

[٤١] البقرة : ٢٥٦.

[٤٢] ينظر : رياض السالكين ٣٥٨/٥.

[٤٣] ينظر: الكتاب ١١٠/١، والمعجم المفصل في علم الصرف، راجي الأسمر ٢٩٤، والصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني ١٨٩.

والتكثير[٤٤]، ولها خمس صيغ قياسية وهي:(فَعُول، وفَعَّال، ومِفعَال، فَعِيل، وفَعِل)[٤٥]، ولها صيغ سماعية كثيرة منها(فِعَيل، وفُعّال، وفاعول، ونحوها)[٤٦]. ولصيغ المبالغة ورودٌ في أدعية الصحيفة السجادية منها:

فَعَّــال

وهي من أكثر صيغ المبالغة ورودا في الصحيفة السجادية للدلالة على معنى المبالغة وتكثير الفعل من فاعله نحو قوَّام، وصوَّام لمن كثر منه القيام والصيام؛ وذلك لأن الشيء إذا كرَّر فعله بني على فعَّال، وقيل إنّه إذا فعل الفعل وقتاً بعد وقت قيل فعَّال مثل : علاَّم وصَّبار[٤٧]. ومن علماء اللغة من قيد هذه الصيغة بتكثير الفعل، فلا يقال موّات ولا قتّال زيداً [٤٨] ومن الشواهد على هذه الصيغة في دعاء الإمام السجاد(عليه السلام)(في ذكر التوبة وطلبها) قوله:((فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاقْبَلْ تَوْبَتِي وَلاَ تَرْجِعْنِي مَرجَعَ الخيبَةِ منْ رَحْمَتِكِ إنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ عَلَى الْمُذْنِبِينَ)).[٤٩] (التّواب) وهو المبالغ في قبول التوبة، وبذلك أعطى أملا للتوابين إن أكثروا التوبة فسيجدون قبول توبتهم من التواب عزّ وجلّ، وقد أشار الشارح إلى هذا المعنى: التواب: قابل التوبة البتة ؛ لأنّ المبالغة لا يتصوّر هناك إلا مع قبول التوبة [٥٠]. وفي موضع آخر من دعاء الإمام السجاد (عليه السلام) (إذا استقال من ذنوبه أو تضرّع في طلب السّتر عن عيوبه) قوله:((وَرَجَاءً لِرَحْمَتِكَ الَّتِي بِهَا فَكَاكُ رِقَابِ الْخَاطِئِينَ))[٥١] قرىء (الخاطئين) (الخطّائين) على المبالغة، وأشار الشارح إلى أن المعنى واحد إلا أنّ في الثاني مبالغة.[٥٢]

فَعُــول

من صيغ المبالغة التي تحمل دلالة المبالغة في الحدث، وهي بذلك تشترك مع المصدر الذي يرد على صيغة (فعول) نحو: تطهرت طهورا وتوضأت وضوءا ... أو تكون

---

[٤٤] ينظر: حاشية الصبّان ،شرح الاشمونّي على ألفية ابن مالك ٤٤٨/٢.

[٤٥] ينظر: الكتاب ١١٠/١.

[٤٦] ينظر: الكتاب ١١٠/١، والمزهر٢١٢/٢، وتصريف الأسماء، محمد الطنطاوي ٨٧، والمعجم المفصل في علم الصرف ٢٩٤.

[٤٧] ينظر: درة الغواص، الحريري ٩٨، والفروق في اللغة، أبو هلال العسكري ١٥، ومعاني الأبنية ١٠٧.

[٤٨] همع الهوامع ٩٧/٢.

[٤٩] الصحيفة السجادية الكاملة ١٣١.

[٥٠] ينظر: رياض العارفين ٤١٤

[٥١] الصحيفة السجادية الكاملة ٧٨.

[٥٢] ينظر : رياض العارفين ٢٠٥.

اسما كالفطور اسما لما يُفطر به... وقد تكون صفة كالرسول[٥٣]، وتصاغ من المتعدي واللازم، والأصل فيها لإيقاع الفعل على جهة التكثير، وبذلك اقتضى حالها أن لا تختص بلازم ومتعدٍ، وبذلك اتسع لهما جميعا[٥٤] ومن مواضع ورودها في الصحيفة السجادية في دعاء الإمام(عليه السلام) (لولده عليهم السلام) قوله:((اللَّهُمَّ أَعْطِنَا .... إِنَّكَ قَرِيبٌ مُجِيبٌ سَمِيعٌ عَلِيمٌ عَفُوٌّ غَفُورٌ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ))[٥٥]. في قوله: (عَفُوٌّ غَفُورٌ) هما من أبنية المبالغة من العفو والمغفرة وقد أشار الشارح إلى ذلك وبسط القول في معنى كل مفردة منهما. قيل : العفو هو الطمس أبلغ من الغفران الذي هو بمعنى الستر، وقيل العفو ترك العقاب. والغفران: ستر المعصية بالرحمة والتفضل على العاصي بالثواب. فالغفران أبلغ[٥٦].. و(رؤوف) صيغة مبالغة على فعول أي: ذو الرأفة وهي شدة الرحمة فهو بمعنى الرحيم مع المبالغة فيه[٥٧]. وفي شاهد آخر في دعاء الإمام(عليه السلام) (لأهل الثغور) قوله: ((اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ، وَأَنْسِهِمْ عِنْدَ لِقَآئِهِمُ الْعَدُوَّ ذِكْرَ دُنْيَاهُمُ الْخَدَّاعَةِ الْغَرُورِ، وَامْحُ عَنْ قُلُوبِهِمْ خَطَرَاتِ الْمَالِ الْفَتُونِ))[٥٨]. (الغَرُور والفَتُون) صيغتا مبالغة وهما من صيغ المبالغة التي يستوي فيهما المذكّر والمؤنّث[٥٩] وأشار الشارح إلى المعنى: اجعل وساوس المال الذي يميل قلب صاحبه عن الحق إلى الباطل ويوقعه في الفتنة ممحوّاً مغسولاً عن ألواح قلوبهم[٦٠]. وفي دعائه(عليه السلام) (في وداع شهر رمضان) قوله : ((اللَّهُمَّ إِنَّا نَتُوبُ إِلَيْكَ فِي يَوْمِ فِطْرِنَا.... تَوْبَةَ مَنْ لاَ يَنْطَوِيْ عَلَى رُجُوع إِلَى ذَنْب وَلا يَعُودُ بَعْدَهَا فِي خَطِيئَة، تَوْبَةً نَصوحاً))[٦١] .(نَصُوحا) على زنة (فعول) وألمع الشارح إلى أن (فعول) هنا من أبنية المبالغة يقع على الذكر والأنثى، وكأن الإنسان بالغ في هذه التوبة كما نصح نفسه بها . واستدل الشارح بقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): عندما سئل عن توبة النّصوح

---

[٥٣] ينظر : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي ٥٢٩، والجملة العربية والمعنى ، الدكتور فاضل السامرائي ١٣.

[٥٤] ينظر : القياس وصيغ المبالغة(توطئة في القياس) ، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي، ع (١١- ١٢)١٩٨٣، ٢٢٥- ٢٢٦

[٥٥] الصحيفة السجادية ١١١.

[٥٦] ينظر: رياض العافين ٣٣٦، والمقصد الأسنى، الغزالي ١١٧.

[٥٧] ينظر: المقصد الأسنى ١١٧.

[٥٨] الصحيفة السجادية الكاملة ١١٥.

[٥٩] المغني الجديد في علم الصرف ٢٥٥.

[٦٠] ينظر : رياض العارفين ٣٤٧.

[٦١] الصحيفة السجادية الكاملة ١٨٥.

فقال: ((هي الخالصة التي لا يعاد بعدها الذنب)).[٦٢]

فَعِيـــل

صيغة مبالغة يؤتى بها من المتعدي وهو شرط فيها فإن جاءت من اللازم حكم عليها بأنها (صفة مشبهة) ومعنى المبالغة فيها متلبس في الحدث حتى تصير كالطبيعة في صاحبها[٦٣] أما صياغتها من المتعدي فلإيقاع الفعل على جهة التكرير[٦٤]، وما جاء على صيغة (فعيل) للمبالغة قليل لأنَّ هذه الصيغة في الأصل للصفة المشبهة، فإذا خرجت لإيقاع التكثير فلابد أن تُصاغ من غير اللازم[٦٥]، وجاءت صيغة (فعيل) للمبالغة في مواضع من أدعية الصحيفة السجادية أكثرها في صفات الله تعالى. منها ما جاء في دعاء الإمام(عليه السلام) في(يوم عرفة) قوله: ((وَأَنْـتَ اللهُ لاَ إلـهَ إلاَّ أَنْـتَ الْكَـرِيمُ الْمُتَكَـرِّمُ، الْعَظِـيمُ الْمُـتَعَظِّمُ، الْكَبِيـرُ الْمُتَكَبِّـرُ..... أَنْـتَ اللهُ لا إلهَ إلاّ أَنْتَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْقَدِيمُ الْخَبِيرُ))[٦٦](الكريم، والعظيم، والكبير، والسميع، والبصير) صيغ مبالغة على صيغة فعيل،

فالكريم جامع لصفات الكمال كلها، أو الجواد، والسميع العالم بالمسموعات، والبصير العالم بالمبصرات[٦٧]

- دلالـــة الصفـــة المشبهـــة

صـفة تصـاغ مـن الـلازم المتصـرف للدلالـة علـى اتصـاف الـذات بالحـدث علـى وجـه الثبوت والدوام.[٦٨]

ولا تصاغ الصفة المشبهة من المتعدي[٦٩]، وسميت الصفة المشبهة بهذا الاسم لأنها تشبه اسم الفاعل في الدلالة على الحدث وصاحبه وفي التأنيث والتذكير والعمل[٧٠]، وقد وردت صيغ الصفة المشبهة في أدعية الإمام السجاد(عليه السلام) ومن هذه الصيغ :

---

[٦٢] النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير٥/٦٣، مجمع البيان ٤٧٧/١٠.

[٦٣] ينظر : ارتشاف الضرب ٢٢٨١/٥،وهمع الهوامع ٩٧/٢.

[٦٤] ينظر: الكتاب ١١٠/١، والتحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، الدكتور محمود عكاشه ٨٧.

[٦٥] ينظر: ماجاء من الصفات على فعيل، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي، دمشق، ع٢١،مج٦، ٨١، ١٩٨٥.

[٦٦] الصحيفة السجادية الكاملة ١٩١.

[٦٧] ينظر: رياض العارفين ٥٩١. ٥٩٢.

[٦٨] ينظر : شرح جمل الزجاجي ٣١١/١،وشرح الرضي على الكافية ٤٣٢/٣.

[٦٩] النحو الوافي، عباس حسن ٣٠٠/٣ـ ٣٠١، وصور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحولة ـ توجيهها الصوتي والدلالي الربع الثاني من القرآن أنموذجا ، الدكتور رابح بو معزة ٤٠.

[٧٠] ينظر: شرح المفصل، ابن يعيش ١٢٢/٦، والنحو الوافي ٣٠/٣، والصرف الكافي، الدكتور هادي نهر١٣٧

فــعَل وفَعِــل :

وتأتي صيغة (فَعَل) في باب (فَعُل) بالضم فيقال : حَسُنَ، يَحسُن، فهو حَسَن[٧١] ، ومن ذلك ما ورد في دعاء الإمام السجاد(عليه السلام) (إذا اعتديَ عليه أو رأى من الظالمين ما لا يحبّ) قوله: ((أللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَعَوِّضْنِي مِنْ ظُلْمِهِ لِي عَفْوَكَ، وَأَبْدِلْنِي بِسُوْءِ صنيعِهِ بِيْ رَحْمَتَكَ، فَكُلُّ مَكْرُوه جَلَلٌ دُون سَخَطِكَ))[٧٢] (جَلَل) صفة مشبهة، يقال : جَلّ الشيء يَجِلّ جلالة وجلال فهو جليل، والجَلَل: العظيم والصغير[٧٣]، فدلّ (جَلَل) على صفة وموصوف بها متلازمان وأشار الشارح إلى معنى الجَلَل للعظمة والحقارة . والمراد منها في الدعاء الثاني. أي: مع رحمتك كلّ مكروه غير غضبك عليّ هيّن.[٧٤] وفي موضع آخر من دعائه)(عليه السلام) في دفع كيد الأعداء وردّ بأسهم) قوله: ((وَكَمْ مِنْ باغ بَغانِيْ بِمَكَائِدِهِ .... وَهُوَ يُظْهِرُ لِيْ بَشَاشَةَ المَلَقِ)) (المَلَق) صفة مشبهة، والمَلَق: الود واللطف، وأن تعطي باللسان ما ليس في القلب[٧٥]. وأشار الشارح إلى المعنى أي ذلك العدو يظهر لي بشاشة في حال الملاقاة ، ويظهر لي طلاقة الوجه وفي باطنه غيظي وحسدي ، كما هو شأن أهل النفاق. [٧٦]

أما صيغة (فَعِل) فهي من الصيغ التي تشترك فيها الصفة المشبهة وصيغة المبالغة [٧٧] ولعل السياق هو الفيصل في تحديد المعنى. فإن أوحت هذه الصيغة بمعنى اتّصاف الذات بالحدث الدال على الأدواء الباطنة نحو: وَجِع وحَبِط، وعلى العيوب الباطنة نحو : نَكِد وشَكِس، وللدلالة على الهيجانات والخفة نحو: أَشِر وبَطِر، فيكون فيما هو عارض وما يكره من الأمور الباطنة العارضة في الغالب [٧٨]، فتكون بذلك صفة مشبهة، أما إذا تكرر فيها الحدث مع المبالغة فيه فيحكم عليها بأنها صيغة مبالغة. ومن الشواهد عليها في دعاء (الإمام السجاد)(عليه السلام)(عند الشدّة والجهد وتعسّر الأمور) قوله: ((وَإِنْ أَعْطَوْا أَعْطَوْا قَلِيْلاً نَكِداً[٧٩]))(نَكِدا) صفة مشبهة، ونكد العيش: اشتد وتعسر[٨٠]، فاتصف عطاؤهم بهذه

---

(٧١) ينظر: الكتاب ٤/ ٢٨.

(٧٢) الصحيفة السجادية الكاملة ٧١.

(٧٣) ينظر: مقاييس اللغة ، (جل) ٤١٧/١، والمصباح المنير،(جل) ٦٧، والقاموس المحيط ، (جل)٩٠٠.

(٧٤) ينظر : رياض العارفين ١٧٦.

(٧٥) ينظر : القاموس المحيط (ملق) ٩٢٤.

(٧٦) ينظر : رياض العارفين ٦٨٩.

(٧٧) ينظر: الكتاب ١١٠/١، وشرح الشافية ١٥١/١، ومعاني الأبنية ١١٧.

(٧٨) ينظر : معاني الأبنية ٧٨

(٧٩) الصحيفة السجادية الكاملة ٩٩.

(٨٠) ينظر: مقاييس اللغة (نكد) ٤٧٥/٥، والمصباح المنير (نكد) ٣٧١.

الصفة على نحو الثبوت والدوام، أما الشارح الدارابي حملت الصفة المشبهة (نكدا) دلالة جديدة فقال: ((نكِدا بكسر الكاف على وزن كَتِف مبالغة في القلة))[٨١]. واستدل بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ ﴾[٨٢]. (وفي موضع آخر من دعائه)(عليه السلام)(بعد الفراغ من صلاة اللّيل لنفسه في الاعتراف بالذنب) قوله :((أللهُمَّ وَأنتَ حَدَرْتَنِي مَاءً مَهِيناً مِنْ صُلب، مُتَضَائِقِ الْعِظَامِ حَرِجِ الْمَسَالِكِ))[٨٣] (حَرِج) من حَرِجَ من باب تَعِبَ إذا ضاق [٨٤] و(حَرِج) صفة مشبهة أعطت دلالة الوصف الثابت والملازم لتلك المسالك التي خرج الإنسان منها، والشارح أشار إلى أنها صفة مشبهة مرادفة للمتضايق، والمعنى أسقطتني حال كوني ماءً ذليلا من الظهر الذي فقراته متطابقة ضيّقة طرقها . [٨٥]

دلالـــة اسـم التفضيـــل

يصاغ اسم التفضيل من الثلاثي المجرّد على صيغة (أفعل) ممّا ليس بلون ولا عيب[٨٦] للدلالة على أنَّ شيئين اشتراكا في صفة، وزاد أحدهما على الآخر في تلك الصفة [٨٧] والتفضيل يقوم على أركان ثلاثة هي مفضّل، ومفضّل عليه ، وصفة جامعة بين الاثنين، وقد وضعت شروط لصياغته منها أن يكون تامّا، ومتصّرفاً، ومثبتاً، ومبنياً للمعلوم، وقابلاً للتفاوت [٨٨] . ويأتي الوصف باسم التفضيل في مقام التفاضل والزيادة إذ يأتي الوصف عندما يراد التفاضل أو التفاوت في الوصف عموما، ويدل اسم التفضيل على الثبوت لا الحدوث، وقد يشترك المفضّل عليه مع المُفضَّل في المعنى في الأغلب نحو: (خالد أفضل من أحمد) فإنّ في كليهما فضلاً غير أنَّ (خالدا) يزيد فضله على فضل أحمد[٨٩] . أما من حيث الزمن فـ((يدل (أفعل) في أغلب صوره على الاستمرار والدوام ما لم توجد قرينة تعارض هذا))[٩٠]. ولاسم التفضيل حضورٌ في مواضع كثيرة من الصحيفة السجادية منها قول الإمام السجاد (عليه السلام) في دعائه

---

(٨١) رياض العارفين ٢٨٦.

(٨٢) الأعراف: ٥٨.

(٨٣) الصحيفة السجادية الكاملة ١٣٦.

(٨٤) ينظر : مقاييس اللغة (حرج) ٢/٥٠، والمصباح المنير (حرج)٨٠٦.

(٨٥) ينظر: رياض العارفين ٤٣٢.

(٨٦) ينظر : المفصل ٢٣٢، وشرح الاشموني ٤/ ٢٥٠.

(٨٧) ينظر:شرح الرضي على الكافية ٣/٤٤٧، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه ١٩٥،وشذا العرف ٥٨.

(٨٨) ينظر: شرح الاشموني ٤/٢٥١، وأوضح المسالك ٣/٢٨٦ـ ٢٨٧.

(٨٩) ينظر : خطرات في اللغة القرآنية الدكتور فاخر الياسريّ ٥٩.

(٩٠) النحو الوافي ٣/٣٩٥.

(عند ختمِ القرآنِ)((أللَّهُمَّ اجْعَلْ نَبِيَّنا صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقْرَبَ النَّبِيِّينَ مِنْكَ مَجْلِساً، وَأَمْكَنَهُمْ مِنْكَ شَفَاعَةً، وَأَجَلَّهُمْ عِنْدَكَ قَدْراً، وَأَوْجَهَهُمْ عِنْدَكَ جَاهَاً)) [٩١]. فـ(أقرب، وأمكن، وأجل، وأوجه) أسماء تفضيل دلت على صفات وموصوفين بها ، والمفضل هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وحملت دلالة ثبوت تلك الصفات للنبي على نحو الاستمرار والدوام . وأشار الشارح إلى القرب، أي : مرتبة ؛ لأن الله بريء عن المكان وهذه صفات ثابتة للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي من إفاضات وعطايا الله لرسوله الكريم[٩٢] (صلى الله عليه وآله وسلم).

وقد جاء اسم التفضيل للمفعول في مواضع منها في دعائه(عليه السلام) (في الاعتراف وطلب التوبة إلى الله تعالى) قوله: ((وَمَا أَنَا بِأَلْوَمِ مَنِ اعْتَذَرَ إِلَيْكَ فَقَبِلْتَ مِنْهُ))[٩٣] (ألوم) أفعل التفضيل مبني للمفعول. وقد ورد بناء التفضيل بمعنى المفعول سماعا كما قال ابن الحاجب ((وقياسه للفاعل. وقد جاء للمفعول نحو أعذر وألوم؛ أي أكثر معذورية وملومية))[٩٤]. وقد أورد الشارح شاهدا آخر على بناء اسم التفضيل للمفعول من دعاء الإمام(عليه السلام) (إذا نظر إلى الهلال) قوله: ((أللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد وَآلِهِ وَاجْعَلْنَا مِنْ أَرْضَى مَنْ طَلَعَ عَلَيْهِ، وَأَزْكَى مَنْ نَظَرَ إلَيْهِ، وَأَسْعَدَ مَنْ تَعَبَّدَ لَكَ فِيهِ)).[٩٥] اسم التفضيل في قوله(عليه السلام) (اللهم ....اجعلنا من أرضى من طلع عليه) ناقش الشارح مسألة بناء التفضيل للفاعل قياسا وللمفعول سماعا، واعترض على أن ما يجوز للفاعل يجوز للمفعول كما في نحو : أعذر وأشهر وأشغل. أي اجعلنا من أعظم المرضيين عندك وما جاء في كلام الإمام السجاد(عليه السلام) كافٍ في تجويز بناء اسم التفضيل للمفعول ولا يحتاج إلى السماع من غيره قطعا؛ فإنه (عليه السلام) أفصح العرب في زمانه[٩٦]. وقد ورد اسم التفضيل على معنى يشعر بنوع من اللزوم بين رضا الله سبحانه وتعالى عن العبد ورضا العبد بقضائه تعالى. ولو أريد باسم التفضيل هنا ما يشملهما من قبيل استعمال المشترك في معنييه معا، لم يكن فيه كثير بعد . ومثله في كلام البلغاء غير قليل .[٩٧]

---

[٩١] الصحيفة السجادية الكاملة ١٦٧.

[٩٢] ينظر: رياض العارفين ٥١١.

[٩٣] الصحيفة السجادية الكاملة ٦٤.

[٩٤] شرح الرضي على الكافية ٤٥١/٣.

[٩٥] الصحيفة السجادية الكاملة ١٦٩.

[٩٦] ينظر : رياض العارفين٥٤١.

[٩٧] نفسه ٥٤٢

وجاء اسم التفضيل بصيغة المؤنث في دعاء الإمام(عليه السلام) (في مكارِمِ الأخلاقِ ومرضِيِّ الأفعالِ) قوله:((اللَّهُمَّ اسْلُكْ بِيَ الطَّرِيقَةَ الْمُثْلَى، وَاجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَى)). [٩٨]

(المثلى): مؤنث أمثل ؛ أفضل وأقرب بالخير. يقال: فلان أمثل بني فلان؛ أي أفضلهم وأدناهم إلى الخير . وأماثل القوم : أخيارهم والطريقة المثلى: السبيل الأقوم [٩٩]

دلالــة اسمي الزمان والمكان

اسمان يؤتى بهما للدلالة على زمان وقوع الحدث أو مكانه ، ويعدان من مظاهر الإيجاز؛ لأنّهما يؤديان بكلمة واحدة ما يؤدى بكلمات في غيرهما، ويصاغان من الثلاثي على زنة (مفعَل) بفتح العين و(مفعِل) بكسر العين، ومن غير الثلاثي على وزن مفعول. [١٠٠]

ويلاحظ ورود هاتين الصغتين في الصحيفة السجادية ولكن بغلبة صيغة اسم المكان على اسم الزمان. ومن الشواهد على اسم المكان قوله (عليه السلام) في دعائه (في دفع كيد الأعداء وردّ بأسهم)

((أَرْكَسْتَهُ لِأُمِّ رَأْسِهِ فِي زُبْيَتِهِ، وَرَدَدْتَهُ فِي مَهْوَى حُفْرَتِهِ))[١٠١] في قوله: (مَهْوَى): اسم مكان؛ أي: مكان الهويّ، يعني الموضع الذي يلقى فيه الشخص مقلوبا. ورددته يا إلهي ذلك العدو في الحفرة التي أعدّ لهلاكي . وفي شاهد آخر في دعائه (عليه السلام)عند ختمِ القرآنِ قوله: ((وَافْسَحْ لَنَا بِرَحْمَتِكَ فِي ضِيقِ مَلَاحِدِنَا)) (ملاحِدنا) جمع: مَلحد وهو المكان الذي يضطجع فيه الشخص أي: ينام بالجنب. ولذا يسمى الكافر ملحدا ؛لأنّه انحرف عن الحق على جنب[١٠٢]. وفي دعائه(عليه السلام) في (مكارِمِ الأخلاقِ ومرضِيِّ الأفعالِ) قوله: ((أَللَّهُمَّ أَنْتَ عُدَّتِي إِنْ حَزَنْتُ، وَأَنْتَ مُنْتَجَعِي إِنْ حُرِمْتُ)) .[١٠٣]

(منتجِعي) اسم مكان ومعناه: إليك محل انتجاعي وموضع طلبتي. أو(منتجَعي) بدلالة اسم المفعول. أي : أنت من أرجو فضله وأؤمل رفده . من انتجع فلان فلانا: طلب معروفه[١٠٤]. أما اسم الزمان فقد ورد قليلا في أدعية الصحيفة السجادية من ذلك في دعائه)(عليه السلام)إذا ابتدأ

---

[٩٨] الصحيفة السجادية الكاملة ٩٣.

[٩٩] ينظر : رياض العارفين ٢٥٤.

[١٠٠] ينظر : شرح المفصل ١٠٧/٦.

[١٠١] الصحيفة السجادية الكاملة ٢٢٠.

[١٠٢] ينظر : رياض العارفين ٥٠٩.

[١٠٣] الصحيفة السجادية الكاملة ٩٣.

[١٠٤] ينظر: رياض العارفين ٢٥٦.

بالدعاء بالتحميد لله عز وجلّ والثناء عليه) قوله: ((حمْداً يُضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَث)) [١٠٥]، المبعث اسم زمان كما يدل عليه سياق الدعاء والمبعث هو يوم يبعث الناس من القبور.

ثالثا: العدول في الصيغ الصرفية

تعد ظاهرة العدول في اللغة العربية من مظاهر توسع اللغة ، وهي تؤكد ما تتمتع به اللغة العربية من اهتمام باللفظ والمعنى, وتنوع ووفرة في التعبير عن المعنى المراد بوسائل كثيرة تدل على غزارة مادة اللغة العربية التي يعد الاشتقاق أحد خصائصها . أما العدول لغةً: فمصدر عَدَلَ يَعدِلُ أي: مال وجار، والعَدْلُ والعُدُول كلاهما مصدر لعدل عَدلا وعُدُولا، والعدول: الميل عن الشيء أو تغيير الجهة أو الرأي تقول: عَدلتُ فلانا عن طريقه وعَدَلتُ الدابة إلى موضع كذا[١٠٦]. والعدول اصطلاحا: خروج عن النمط المتعارف عليه في النظام اللغوي، أو ميل عن النظام أو الأصل اللغوي [١٠٧]. والنيابة أو العدول الصرفي هو قيام صيغة مقام أخرى تشترك معها في تأدية معناها العام وتفضلها بوجه من الوجوه في السياق الذي ترد فيه كمجيء المصدر في موضع اسم الفاعل، واسم الفاعل في موضع اسم المفعول، وقد ينوب الفعل المضارع عن الماضي أو العكس، واسم الفاعل ينوب عن المصدر وهكذا[١٠٨]. أما الغاية من العدول فقد تكون للمدح أو الذم ((تقول: هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق فيجعلونه فاعلا، وهو مفعول في الأصل وذلك أنهم يريدون وجه المدح أو الذم فيقولون ذلك لا على بناء الفعل مصرحا، ولو كان فعلا مصرحا لم يقل ذلك فيه،لأنه لا يجوز أن تقول للضارب : مضروب، ولا للمضروب : ضارب؛ لأنه لا مدح فيه ولا ذم)).[١٠٩]

وقد يكون الغرض من العدول التوسع أو تكثير اللفظ كما أشار إلى ذلك ابن جني بقوله:((ونحو من تكثير اللفظ لتكثير المعنى العدول عن معتاد حاله، وذلك فُعال في معنى فعيل، نحو طُوال فهو أبلغ معنىً من طويل ....))[١١٠]. وقد تعددت مسمياته الاصطلاحية فمن المحدثين من سمّاه انزياحا أو انحرافا واختيارا[١١١]، ومنهم من

---

[١٠٥] الصحيفة السجادية الكاملة ٢٨.

[١٠٦] ينظر : لسان العرب (عدل)٩/ ٨٦.

[١٠٧] ينظر: الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، عبد الحميد هنداوي ١٤١.

[١٠٨] ينظر: العدول عن الأصل بين المشتقات الصرفية ، أ.م. الجيلي عبد العال إدريس ، مجلة أماراباك، مج ٥،ع١٥، ١٦،لعام ٢٠١٤

[١٠٩] معاني القرآن ، الفرّاء ١٨٢/٣.

[١١٠] الخصائص ٢٧٠/٣.

[١١١] ينظر: الأسلوب والأسلوبية ، الأستاذ عبد السلام المسدي ١٦٢- ١٦٤.

سمّاه تغايرا في الصيغ مستندا إلى القاعدة الأصولية: أنّ كل تغيّر في المباني دليل على تغيّرِ المعاني [١١٢].

والشارح الدارابي أشار إلى ظاهرة العدول استعمالا في المعنى إذ يقول مثلا : فعيل بمعنى فاعل، أو فعل بمعنى مفعول وهذا ما سنراه في الشواهد الآتية :

١. العدول عن الفعل الماضي الى المضارع (المضارع بمعنى الماضي)

وقد جاء ذلك في دعاء الإمام السجاد(عليه السلام) في الصلاة على أتباع الرّسُلِ ومصدّقيهم قوله:

((اللّهُمَّ وَأَوْصِلْ إِلَى التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَان الَّذِينَ يَقُولُونَ: رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلاخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ خَيْرَ جَزَائِكَ))[١١٣]. فقد عبر عن الماضي بالمضارع (يقولون) لإحضار حال الماضي؛ أي : حمل دلالة الفعل الماضي(قالوا)، واستدل بقوله تعالى:﴿ وَكَلْبُهُم بَٰسِطٞ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ ﴾[١١٤] . حيث عبر عن الماضي باسم الفاعل[١١٥]

٢.العدول من مفعول إلى فعيل (فعيل بمعنى مفعول)

ويقع هذا العدول على صيغة (فعيل) الدالة على الصفة المشبهة، يقال كف خضيب، والأصل مخضوبة، ولحية دهين والأصل مدهونة، ورجل جريح وصريع كل ذلك أصله الواو؛ لأنه مفعول[١١٦] ومن ذلك ما ورد في دعائه(عليه السلام) (إذا سأل الله العافيةَ وَشُكرها) قوله: ((وَأَعِذْنِي وَذُرِّيَّتِي... وَمِنْ شَرِّ كُلِّ مُتْرَف حَفِيد))[١١٧]،(حفيد) أي: محفود، فعيل بمعنى مفعول . ومحفود هو الذي يخدمه أصحابه ويعظّمونه ويسرعون في طاعته[١١٨]. وفي دعائه(عليه السلام) في يوم عرفة قوله:((فَأَعَشْتَهُ حَمِيداً، وَتَوَفَّيْتَهُ سَعِيداً)) [١١٩] أي: أحييته محمودا بلسان الخالق والخلق لحسن أعماله، وأمته مسعودا لرجوعه إلى الباقيات الصالحات والدرجات العاليات[١٢٠]. فعدل عن(محمود ومسعود) إلى حميد وسعيد وأضفى هذا العدول دلالة المبالغة التي تدل عليها صيغة فعيل .

---

(١١٢) ينظر: المعجم المفصل في فقه اللغة، مشتاق عباس معن ٦٩.

(١١٣) الصحيفة السجادية الكاملة ٤١.

(١١٤) الكهف: ١٨.

(١١٥) ينظر: رياض العارفين ٨٩.

(١١٦) إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ، ابن خالويه ٨ .

(١١٧) الصحيفة السجادية الكاملة ١٠٤.

(١١٨) ينظر : رياض العارفين ٣٠٨.

(١١٩) الصحيفة السجادية الكاملة ٢٠٤.

(١٢٠) ينظر : رياض العارفين ٦٤٢.

٣. العدول عن اسم المفعول الى المصدر (المصدر بمعنى اسم المفعول)

ويأتي المصدر على المفعول ونقل عن سيبويه قوله في هذا النمط :((وقد يجيء المصدر على المفعول، وذلك قولك :لبنٌ حَلَبٌ إنما تريد: محلوب، وكقولهم : الخَلْقُ إنما يريدون المخلوق. ويقولون للدرهم: ضَرب الأمير، أنما يريدون : مضروب الأمير))[١٢١] وقد أشار الشارح الدارابي إلى مثل ذلك في معرض شرحه دعاء الإمام السجاد(عليه السلام) (إذا نظر إلى الهلال) قوله: ((أَيُّهَا الْخَلْقُ الْمُطِيعُ الدَّائِبُ السَّرِيعُ الْمُتَرَدِّدُ فِي مَنَازِلِ التَّقْدِيْرِ)) [١٢٢] قال الشارح : ((والخلق في الأصل مصدر بمعنى المخلوق ؛ كالرزق بمعنى المرزوق)). [١٢٣]

٤.العدول من اسم المفعول إلى اسم الفاعل (فاعل بمعنى مفعول)

يرد اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول في الاستعمال العدولي بقرينة، من ذلك ما أورده الثعالبي أن العرب تقول: سرٌّ كاتم، وهمٌّ ناصب، وليل نائم، ومكان عامر، وماءٌ دافق، وعيشة راضية [١٢٤]، وبهذه الأوصاف ينتقل المعنى من وصف الفاعل بالحدث إلى وصف المفعول بالحدث[١٢٥] . ومن الشواهد على ذلك ما جاء في دعاء الإمام السجاد(عليه السلام) في (يوم عرفة) قوله:

((وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلاَةً نَامِيَةً، لاَ تَكُونُ صَلاةٌ أَنْمَى مِنْهَا، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلاةً رَاضِيَةً[١٢٦])). (راضية أي: مرضية) .[١٢٧]

وفي دعائه(عليه السلام) (لأهل الثغور) قوله:((أَللَّهُمَّ وَأَيُّمَا مُسْلِم خَلَفَ غَازِياً أَوْ مُرَابِطاً فِي دَارِهِ أَوْ تَعَهَّدَ خَالِفِيْهِ فِيْ غَيْبَتِهِ)) [١٢٨] خالفيه: اسم فاعل بمعنى مخلّفي.[١٢٩]

٥.العدول عن اسم الفاعل إلى المصدر (المصدر بمعنى اسم الفاعل)

ذكر ذلك سيبويه قائلا: ((.... ويقع على الفاعل، وذلك قولك يومٌ غمٌّ، ورجلٌ نَوْمٌ إنما

---

[١٢١] الكتاب ٤/٤٣.

[١٢٢] الصحيفة السجادية الكاملة ١٦٨.

[١٢٣] رياض العارفين ٥١٩.

[١٢٤] ينظر: فقه اللغة وسر العربية ٣٣٠.

[١٢٥] ينظر: أقسام الكلام العربي ٣٠٦.

[١٢٦] الصحيفة السجادية الكاملة ١٩٦.

[١٢٧] ينظر : رياض العارفين ٦٠٨.

[١٢٨] الصحيفة السجادية ١١٩.

[١٢٩] ينظر : رياض العارفين ٣٦٩.

تريد النائم والغامّ))[130] وقد ورد ذلك في دعاء الإمام)(عليه السلام) إذا استقالَ من ذنوبه أو تضرَّعَ في طلبِ العفو عن عيوبه) قوله)): وَمَنْ أَبْعَدُ غَوْراً فِي الْبَاطِلِ وَأَشَدُّ إِقْدَاماً عَلَى السُّوءِ مِنّي))[131]، أبعد غوراً: أي : ذهابا وتوغلاً فيه. من غار يغور؛ إذا أتى الغور فهو غائر. وغور كلّ شيء قعره .أو غوراً بمعنى غائرا؛[132] واستدل الشارح بقوله تعالى:﴿ أَوْ يُصْبِحَ مَآؤُهَا غَوْرًا﴾[133] قال الجوهري: ماء غور؛ أي : غائر [134]

الخاتمة والنتائج

في ختام هذه الدراسة نورد بعض النتائج التي توصل إليها البحث:

١. تنوع صيغ المشتقات في سياقات الأدعية السجادية وهذا بدوره أفضى بتنوع دلالاتها وقد أشار إليها الشارح الدارابي في مواضعها في نصوص الدعاء.
٢. كان لاسم الفاعل من بين المشتقات حضور واسع في الدعاء السجادي؛ وذلك يعود لأهمية الفاعل ومحوريته في الحياة ، وكذا غلبة صيغة فاعل وتعددها، فيشير الشارح إلى معنى صيغة إذا تعددت ويترك بعضها إيجازا.
٣. قد تتنازع الدلالات بين اسم الفاعل واسم المفعول، فيكون السياق هو الفيصل في تحديد المعنى
٤. تتشاكل صيغة اسم المفعول واسم المكان والمصدر الميمي في بعض المواضع في نصوص الدعاء والسياق هو من يحدد الأولى فيها.
٥. ظاهرة العدول أو النيابة في الصيغ الصرفية من الظواهر التي تنم عن التوسع في اللغة وقد أشار إليها الشارح الدارابي في معرض تفسيره لنصوص الأدعية واستشهد عليها في بعض المفردات التي وقع فيها العدول الصرفي.

المصادر :

القرآن الكريم

- أبنية الصرف في كتاب سيبويه، الدكتورة خديجة الحديثي، ط١، منشورات مكتبة النهضة ، بغداد، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: الدكتور رجب عثمان محمد ، مراجعة: الدكتور رمضان عبد التواب، ط١، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
- الأسلوب و الأسلوبية، عبد السلام المسدي، ط٣، الدار العربية للكتاب، د. ت .

---

(١٣٠) الكتاب ٤/٤٣، وينظر فقه اللغة وسر العربية ٣٣١.

(١٣١) الصحيفة السجادية الكاملة ٧٧.

(١٣٢) ينظر : رياض العارفين ٢٠٣.

(١٣٣) الكهف: ٤١.

(١٣٤) ينظر: الصحاح (غور) ٨٦٢.

- اسم الفاعل بين الاسمية والفعلية، فاضل مصطفى الساقي، المطبعة العالمية، ١٩٧٠م ، د. ط .

- الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الآله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د. ط، د. ت.

- الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م. د. ط.

- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن أحمد ابن خالويه(٣٧٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م، د. ط.

- أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، الدكتور فاضل مصطفى الساقي، تقديم: الدكتور تمام حسان، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، ابن هشام الأنصاري ومعه كتاب عدة السالك، إلى تحقيق أوضح المسالك لمحمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.

- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي(٨١٧هـ)، ط٥، مصر ــ القاهرة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م .

-التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة ـ دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية ـ الدكتور محمود عكاشة،ط٢، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

- تصريف الأسماء، محمد الطنطاوي، ط٦، ١٤٠٨هـ. د.م.

- الجملة العربية والمعنى، الدكتور فاضل صالح السامرائي، ط٢، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان ــ الأردن، ١٤٣٠هـ ـ٢٠٠٩م.

- حاشية الصبَّان، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه الشواهد للعيني، تح: طه عبد الرؤوف سعد، د. ط، د.م، د.ت.

- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي(٣٩٢هـ)، ط٤، الهيئة المصرية العامة، د.ت .

- خطرات في اللغة القرآنية، الدكتور فاخر الياسري، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ـ العراق، د. ط، د.ت .

- درة الغواص في أوهام الخواص، أبو محمد القاسم بن علي الحريري، أعادت طبعه بالاوفست مكتبة المثنى ببغداد لصاحبها قاسم محمد الرجب، د.ط، د.ت.

- الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، الدكتورة صفية مطهري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣م ، د. ط.

- رياض العارفين في شرح صحيفة سيد الساجدين، محمد بن محمد دارابي، علق عليه آية الله محمد تقي شريعتمداري، تحقيق، حسين دركاهي، ط١، دار الأسوة للطباعة والنشر(التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية)، ايران، ١٤٢١هـ.

- شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، مراجعة وشرح: حجر عاصي، ط١، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٩م.

- شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل لمحمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢٠، نشر وتوزيع دار التراث، القاهرة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك المسمى(منهج السالك إلى ألفية ابن مالك)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

- شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي، من عمل: يوسف حسن عمر، ط٢، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي،١٩٩٦م.

- شرح المفصل، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي، عالم الكتب ـ بيروت، مكتبة المتنبي ـ القاهرة. د.ط ، د. ت .

- شرح جمل الزجاجي، أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي بن عصفور الإشبيلي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فواز الشعّار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي مع شرح شواهده، تح: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

- شرح كتاب الحدود في النحو، عبد الله بن أحمد الفاكهي النحوي (٩٧٢هـ)، تح: الدكتور المتولى رمضان أحمد الدميري، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م د.ط .

- الصحاح تاج اللغة صحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري(٣٩٨هـ)، تح: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م. د.ط.

- الصحيفة السجادية الكاملة، الإمام زين العابدين علي بن الحسين(عليه السلام)،مؤسسة الهدى الثقافية والفنية للنشر العالمي، طهران ـ ايران،(د. ت).

- الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، ٢٠١٠م، د. ط.

- صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحولة توجيهها الصوتي والدلالي الربع الثاني من القرآن الكريم أنموذجاً، الدكتور رابح أبو معزة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٠م.

- العدول عن الأصل بين المشتقات الصرفية، أ. م الجيلي عبد العال إدريس، مجلة أماراباك، الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا، المجلد٥، العدد١٥، ٢٠١٤م.

-الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ط٤، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ ـ١٩٨٠م.

- فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور الثعالبي، حققه ورتبه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، ط٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت .

- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي(٨١٧هـ)، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٦هـ ـ٢٠٠٥م.

- القياس وصيغ المبالغة(توطئة في القياس)، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العددان ١١-١٢، ١٩٨٣م.

- الكتاب، سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)(١٨٠هـ)، ط٣، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

- الكلمة دراسة لغوية معجمية، الدكتور حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٩٨م. د. ط .

- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

- ليس في كلام العرب، الحسين بن أحمد بن خالويه(٣٧٠هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

- ما جاء من الصفات على وزن فعيل، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي، دمشق، المجلد٦، العدد٢١، ١٩٨٥م.

- مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطّبرسي، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه الفاضل المتتبع الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ط١، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

– المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، شرح وتعليق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ومحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي،ط١، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

– المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيّومي (٧٧٠هـ)، تح: الدكتور عبد العظيم الشناوي، ط٢، دار المعارف، د. ت .

– معاني الأبنية، الدكتور فاضل صالح السامرائي، ط٢، دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

– معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء(٢٠٧هـ)، ط٣،عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م.

– المعجم المفصل في علم الصرف، إعداد: الأستاذ راجي الأسمر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

– المعجم المفصل في فقه اللغة، مشتاق عباس معن، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان،١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م .

–المغني الجديد في علم الصرف، الدكتور محمد خير حلواني، دار الشرق العربي، بيروت ـ لبنان د.ط، د. ت .

– المفصل في علم العربية، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري(٥٣٨هـ)، دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، ط١، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

– مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م د.ط .

– المقتضب، صنعة أبي العباس محمد بن يزيد المبرّد، (٢٨٥هـ)، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، ط٣، القاهرة، ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٤م.

– المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي(٥٠٥هـ)، ط١، مطبعة الصباح، دمشق، ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م.

– الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي(٦٦٩هـ)، تح: فخر الدين قباوة، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٦م.

– النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، عباس حسن، ط٣، دار المعارف بمصر، د. ت .

– النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير(٦٠٦هـ)، تح: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان (د. ت) .

– همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(٩١١هـ)، تح: أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، د. ت .

شعر أبي عبد الله البُرِّي التلمساني (ت ٦٨١هـ)
_ دراسة و توثيق _

الأستاذ المساعد الدكتور صفاء عبد الله برهان
جامعة بغداد كلية العلوم الإسلامية/ قسم اللغة العربية

الملخص:

هذا البحث هو تعريف بالشاعر الأندلسي، أبوعبد الله البري التلمساني الذي ضاعت أكثر أخباره وأشعاره، أسوة بالكثير من شعراء الأندلس الذين لم يبقَ من آثارهم إلا القليل اليسير، فجاءت مفردات هذا البحث خطوةً أولى في ذكر معالم حياة ذلك الشاعر، ثم توثيق ما وصل إلينا من شعره ، بحسب ما سار عليه صناع الدواوين الشعرية، تمهد لما بعدها إن قدر الله تعالى اكتشاف أسفار أندلسية من دواوين ومختارات شعرية؛ لتكتمل به حلقة من حلقات الإرث الأندلسي المفقود.

الكلمات المفتاحية: (أبو عبد الله البري، منورقة ، لباب اللباب، أبو عثمان القرشي).

Abu Abdullah Alburri Altelmsani (D.681 AH)
A Study and Documentation

Assis. Prof. Dr. Safaa Abdullah Burhan
College of Islamic Sciences / University of Baghdad

Abstract:

This research is an introduction of the Andalusia poet Abu Abdullah Alburri Altelmsani, whose most of his news and poems have been lost, as many Andalusia poets whose nothing left of their work but very little. It is the first step to shed light on the poet's life and poetry and to document his poetry as other writers do. His poetry will pave the way, God willing, to the steps of finding more Andalusian collections and poetic anthologies to complete an episode of the lost Andalusia legacy.

Keywords:

(Adoabdullah Alburi, Manurqa, Lubab Alubab, Abo Uthman Alqarashi).

المقدمة:

شهدت الأندلس غرّة القرن السابع الهجري تداعيات خطيرة، تمثلت بتدهور نظامها السياسي بنحو ذريع، بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب سنة ٦٠٩هـ، وقد بلغ ذلك التدهور ذروته بتساقط المدن الأندلسية، ونزوح أبناء المدن الأندلسية المحتلة إلى المدن التي لما تزل تحت سلطان المسلمين، فضاقت بلاد الأندلس على أهلها في الشرق والغرب، فضلا عن الشمال الأندلسي الذي ناله ما نال تلك البلاد، ولم يبقَ في أيدي المسلمين إلا الجزائر الشرقية، وجنوب الأندلس التي صمدت إلى وقت معلوم.

كانت بعض تلك الجزائر الأندلسية الشرقية، ملجأ الأندلسيين من بلاد العدوتين عهد ذاك؛ بفضل حكمة زعيمها أبي عثمان سعيد بن حكم القرشي(ت ٦٨٠هـ)، الذي قدر له أن يدخلها ويضبط أمورها، ويتعاهد مع العدو على دفع ضريبة معلومة، إزاء عدم دخولهم الجزيرة، فحافظ عليها بعد سقوط أغلب الأندلس، واستمر في حكمها نصف قرن من الزمان، حتى وفاته سنة (٦٨٠هـ)، فمثلت تلك الجزيرةُ النبضَ الحي في ذلك الجسد الأندلسي المهيض.

شكلت تلك الأحوال عنصرا محفزا للأندلسيين وغيرهم، على أن ييمموا وجهتهم تلقاء ولاية أبي عثمان القرشي، ولاسيما أن حاكمها كان من العلماء والأدباء المعروفين، وكان يسعى في افتداء العلماء والأدباء الذين يقعون في أسر الأراغونيين والقشتاليين، ومن أشهر تلك الأسماء التي قصدت أبا عثمان القرشي، أبو إسحاق بن سهل الإشبيلي (ت ٦٤٩هـ)، وأبو المطرف بن عميرة المخزومي (ت ٦٥٨هـ)، وأبو عبد الله بن الأبَّار البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، فكان قصره مجلسا علميا مشهودا، يغدق فيه ذلك الحاكم العالم العطايا على مريديه، ممن وجدوا في حضرته ما افتقدوه في المدن الأندلسية التي أضحت تحت حكم أعدائهم، ممن جعل الأندلسيين مدجنين في ديارهم، وفرضوا عليهم الكثير من الأحكام التي حاولت أن تخرجهم من ثوبهم الحضاري.

ومن رواد ذلك المجلس العلمي الكبير، أديب أندلسي كبير وهو أبو عبد الله البري الأنصاري التلمساني (ت ٦٨١هـ)، وهو ممن عانى ويلات أعداء الأندلس والأندلسيين التقليديين، عندما وقع في شرك أسرهم، وكان للطف ذلك الحاكم الأندلسي أن يدركه، عندما فك أسره، وقربه في مجلسه العلمي، وبقي تحت رعايته إلى أن فارق الحياة بتلك الحاضرة الأندلسية، ومما يؤسف له أن ذلك الأديب الكبير، لم تتوافر المصادر على سيرته بنحو يشفي الغليل، بل إنه لم يحظَ بعناية الباحثين قديما وحديثا، كما اعتنى به أبو عثمان القرشي، فنسيت أخباره وتناسته الذاكرة الأندلسية إلى حد كبير، إلى الحد الذي خفي ذكره على أغلب المعاصرين له، فضلا عن الذين جاؤوا من بعده، ولاسيما الباحثون المتخصصون في الآداب الأندلسية في عصرنا، وهو الشأن الذي قدر عل بأغلب تراث تلك البلاد المسلمة، منذ أن زالت عنها معالم الحضارة

الإسلامية بالاحتلال الأراغوني والقشتالي، إلى أن استسلمت مملكة غرناطة للعدو سنة ١٤٩٢م.

كان لذلك النسيان الأندلسي أن يدفع الباحث؛ لكي ينظر في ما تبقى من سيرة هذا الأديب الكبير، وما خلّفه من نتاجات عملية وأدبية، كانت تعطي إشارات إيجابية على تلك المنزلة التي حظي بها أبو عبد الله البري، فكان ذلك داعيا إلى أن يخطو خطوة أولى، في التعريف بهذا الأديب ونتاجاته، ولاسيما الشعرية منها، فجاءت مفردات هذا البحث الذي تعنون بـ(**شعر أبي عبد الله البري التلمساني (ت ٦٨١هـ)..دراسة وتوثيق)**؛ لتعطي صورة مؤقتة عن حياة ذلك الشاعر وعن شعره، بحسب ما أسعدته الأدوات البحثية المتوافرة بين يدي الباحث.

وعلى وفق ذلك فقد انقسم البحث إلى قسمين رئيسين، سبقهما هذا التقديم الذي ينبه إلى سبب البحث في هذه الشخصية الأدبية الأندلسية المنسية، ومن ثم ليرصف بعده القسم الأول الذي تعلق بـ(دارسة في شذرات من حياة ابي عبد الله البري التلمساني)، فتناولت اسمه ونسبه، وأصل موطنه، ثم مشيخته، فتلاميذه، فنتاجاته العلمية، فشعره، فأغراض شعره التي توزعت بحسب ما موجود منها على مدح ورثاء ووصف ووعظ. على حين كان القسم الثاني يحمل عنوان (ما تبقى من شعر أبي عبد الله البري التلمساني)، وهنا جهد الباحث في تتبع ذلك الشتات من شعره في بطون المصادر الأندلسية والمغربية، مما انفردت بذكر شيء من شعره، وكانت تعبر عن صورة مؤقتة لذلك الشعر؛ بحسب ما وصل منه إلى أيدي الباحثين.

لقد عمل الباحث على توزيع القطع الشعرية المتوافرة، بحسب حرف الروي وحركاته، مبتدأ بالفتح فالضم فالكسر فالسكون، بعدها تم ترقيم التسلسل الأبيات داخل القطعة الواحدة، وتخريج بحورها الشعرية، فتوثيق مصادرها التي استخرجت منها، وشكْل الأبيات الشعرية شكلا تاما؛ لكي لا ينصرف اللفظ إلى غير معناه، ثم التعريف بالإشارات المتنوعة الواردة في الأبيات، من دينية وتاريخية وأدبية وسواها، مع إيراد الشروح اللغوية لعدد من الألفاظ المبهمة؛ لكي تتوضح معاني المفردات في الأبيات الشعرية.

وفي ختام المقال.. فهذا جهد المقل الذي بذل ما يمكن أن يبذله، في تتبع كل شاردة وواردة من حياة ذلك الأديب الأندلسي المنسي، وتقصي شتات شعره في ما ضمته المصادر التي أوردت ذلك، عساه يعرف بأبي عبد الله البري التلمساني ومنجزه الإبداعي، الذي أضمرته ذاكرة النسيان، على أمل أن تتبعها خطوات مماثلة، تنهض بالتعريف بسيرة الرجل وآثاره، وقد تكتشف منها ما لم يقدر على كاتب المقال أن يقف عليه؛ بحسب ما يكتشف من أصول أدبية أندلسية، زوتها أيدي الزمان، وخبأتها طوارق الحدثان في البسيطة العريضة، ولاسيما بلاد شمال إفريقية التي لما تزل تحتجن الكثير من نفائس المخطوطات الأندلسية، سواء ما كان منها في الخزائن

الخاصة بالأسر العلمية، أم في الخزائن العامة التي يكتشف فيها ما كان احتسب من المفقودات، بعد عمليات الفهرسة والتنقيب لذلك التراث الجليل.

القسم الأول

دراسة في شذرات من حياة أبي عبد الله البري

اسمه ونسبه:

هو محمدُ بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى، كنيته أبو عبد الله، ولقبه (البُرِّيُ)، بباء مضمومة وراء مشددة وياء مخففة، ولا يعرف سبب تلقيبه بهذا اللقب وأصل ذلك؛ إذ لم ترد له في المصادر التي عرفت به، أية إشارة تفصح عن ذلك.[1]

ينتسب أبو عبد الله البُرِّيُ إلى قبيلة الأنصار اليمانية، وهي من القبائل العربية الأصيلة التي هاجرت فروعا منها إلى المغرب الكبير، ثم دخلت بعد ذلك إلى بلاد الأندلس مع طلائع الفتح الإسلامي لتلك البلاد، وكانت تمثل جمعا غفيرا في الأندلس؛ إذ استقرت في نحو أربعة وخمسين موضعا بالأندلس، شملت المدن الصغيرة والكبيرة، وظلت بيوتات الأنصار بيوتات علم ونباهة حتى القرن التاسع الهجري، الذي ختم فيه ملك المسلمين بالأندلس، فقد كانت آخر أسرة حكمتها من قبيلة الأنصار، وهي أسرة بني الأحمر التي استقلت بغرناطة، وحفظتها بعد تهاوي المدن الأندلسية بأيدي الأعداء، واستمرت في إدارة شؤونها حتى استسلامها سنة ٨٩٧هـ.[2]

أما عن المدينة المولد التي ولد فيه أبو عبد الله البُرِّيُ، فهي مدينة تلمسان بالمغرب الأوسط (الجزائر)؛ وهي قاعدة معروفة من قواعد بلاد الغرب الإسلامي؛ لذا يقال له: "التلمساني أو التلمسيني" على لغة، وكما هو معرف فإن مدينة تلمسان حاضرة علمية متميزة، ولاسيما ما يتعلق بالعلوم الشرعية، وقد وصفها ابن عبد المنعم الحميري (ت ٩٠٠هـ)، بقوله: (لم تزل تلمسان دارا للعلماء والمحدثين وأهل الرأي على مذهب مالك).[3]

وفيما يتعلق بمولد أبي عبد الله البُرِّي، فقد حدد كلٌّ من ابن عبد الملك المراكشي (ت٧٠٣هـ)، وابن الزبير الغرناطي (ت ٧٠٨هـ) يوم ولادته، ذلك في١٤/ ذو الحجة /٥٩٦هـ.[4] أي أنه ولد في عز الدولة الموحدية التي حكمت العدوتين، وشهدت تلك الأيام انتعاش الإسلام

---

[1] ينظر: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب، مؤلف مجهول: ١١٥، والذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك المراكشي: ١٦٠_١٦٢، وصلة الصلة، ابن الزبير الغرناطي: ٢١.

[2] ينظر: بيوتات الأنصار بالأندلس، محمد جمعة عبد الهادي موسى: ١٠، و٣٥، و٤٥.

[3] الروض المعطار في خبر الأقطار: ١٣٥.

[4] ينظر: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ١٦٢، وصلة الصلة: ٢١.

في بلاد الأندلس؛ تبعا للنصر المؤزر الذي تحقق على يد يعقوب المنصور، عندما أوقع بهم في معركة الأرك المظفرة سنة (٥٩١هـ)، وبه ارتفعت معنويات الأندلسيين كافة؛ لأنه أنعش الوجود الإسلامي ببلاد الأندلس، وكان لذلك النصر أثره الكبير في حياتهم؛ لأنه أنعش الحياة العلمية والأدبية والاقتصادية والاجتماعية ببلاد العدوتين وقتذاك.

أسرته:

ترجع أصول موطن أسرة أبي عبد الله البُرِّي إلى الأندلس، فقد ذهب ابن عبد الملك المراكشي إلى أنها من الأسر التي نزحت منها، ذلك قوله: (وَشْقيُّ الأصل) [٥]. ومدينة وشقة كما وصفها ابن عبد المنعم الحميري: (مدينة حصينة بالأندلس لها سوران من حجر بينها وبين سرقسطة خمسون ميلا، ووشقة مدينة حسنة متحضرة ذات متاجر وأسواق عامرة وصنائع قائمة).[٦] ولكن ليس هناك ما يستدل معه على وقت نزوح الأسرة عن وشقة الأندلسية إلى تلمسان الجزائرية، ولعل لتداعيات موقعة العقاب الكارثية على الأندلس والأندلسيين، أثر في هجرة تلك الأسرة، كغيرها من الأسر الأندلسية التي استقرت في شمال أفريقيا، حيث مدن المغرب الأدنى (تونس)، والأوسط (الجزائر)، والأقصى(المغرب).

كان من أعلام تلك الأسرة أخوه أبو إسحاق التِّلِمسانيُّ (ت ٦٩٥هـ)، وكان أكبر من أبي عبد الله، كما ذكر ابن عبد الملك المراكشي، عند حديثه عن الأخير، بقوله: (هو أخو شيخِنا أبي إسحاقَ التلمسينيِّ وكبيرُه). [٧] ويلاحظ أن ابن الخطيب الغرناطي (ت ٧٧٦هـ)، كان قد ذكر انتقال الأسرة من تلمسان إلى الأندلس، فقال: (أخبر عن نفسه أن أباه انتقل به إلى الأندلس، وهو ابن تسعة أعوام، استوطن به غرناطة ثلاثة أعوام، ثم رحل إلى مالقة، فسكن بها مدة وبها قرأ معظم قراءته، ثم انتقل إلى سبتة وتزوج بها أخت الشيخ أبي الحكم مالك بن المرحل)[٨]. وهو ما يعني أن الرجل كان يتلو أخاه عمرا ومشيخة، ولم أقف على علاقة أبي عبد الله بأبيه وأخيه، على الرغم من أنها دخلوا الأندلس، وهل دخل مع والده كحال أبي إسحاق؟ أو دخلها مفردا بنفسه؟. فضلا عن أسر العدو له دونهما، بما يرجح تعرضه لهذه المحنة بمفرده، ولاسيما بعد ذهابه إلى حضرة أبي عثمان، بعدما قصد أبوه وأخوه حيث غرناطة ثم مالقة.

كان أبو إسحاق من أعيان زمانه، وقد تناول ذكره عدد من أصحاب السير والأخبار، ومنهم ابن مخلوف المالكي (ت١٣٦٠هـ)، فقد وصف الرجل بما بين معه فضله وأخذه على

---

(٥) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ١٦٠.

(٦) الروض المعطار في خبر الأقطار: ٦١٢.

(٧) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ١٦٠/٥.

(٨) الإحاطة في أخبار غرناطة: ١/ ١٦٩_١٧٠.

علماء عصره المبرزين ببلاد الأندلس، فقال فيه: (الإمام الحافظ الفقيه الأديب العارف بالشروط المبرز في الفرائض، أخذ عن أبي علي الشلوبين، ولقي ابن عصفور وابن عميرة وابن محرز، واجازوه له، وعنه روى جلة منهم أبو عبد الله بن عبد الملك. ألف المنظومة المشهورة بالفرائض تعرف بالتلمسانية، لم يؤلف مثلها وأخرى في السير وأمداح النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك).[٩]

لقد ذكره ابن الخطيب الغرناطي، ذلك عند حديثه عن بعض أحفاده، ممن تتلمذ على يديه عندما ذكر سيرة جده، بقوله: (هذا الشيخ جد صاحبنا وشيخنا أبي الحسين التلمساني لأبيه، وهو ممن يطرز به لتأليف، ويشار إليه في فنون لشهرته).[١٠] وهو ما يعني امتداد وجود تلك الأسرة الأندلسية، ورواج العلم في أفرادها إلى ذلك الوقت الذي عاش فيه ابن الخطيب، وكانت تتنقل بين العدوتين بحسب الظروف التي عاشتها، وأن لها شأنا يذكر عصر ذاك.

مشيخته:

تعددت مشيخة أبي عبد الله البُرِّي من مغاربة وأندلسيين؛ بحسب وجوده في ذينيك القطرين، وكان لذلك أثره في شخصيته العلمية، وتفرده بالمعارف والعلوم والفنون؛ تبعا لما استقاه منها على يد كل شيخ مبرز في بعض فنونها، وكانت شخصية أبي عبد الله العلمية، قد ارتسمت بعد أن اتصلت بتينيك المشيختين معا، وإن كانت تميل في تكوينها الاجتماعي والمعرفي إلى أطر الشخصية الأندلسية؛ لأصولها القومية واشتغالاتها العلمية، فقد ذكر ابن الزبير الغرناطي: (أخذ عن أبي عبد الله بن عبد الرحمن التجيبي، وأبي عبد الله بن سليمان بن عبدون، ودخل الأندلس فأخذ عن أبي الحسن سهل بن مالك، وأبي الربيع بن سالم، وغيرهم).[١١]

على حين عزز ابن عبد الملك المراكشي، مشيخةَ أبي عبد الله البُرِّيُ بأسماء أخرى، ممن عناهم ابن الزبير بقوله (وغيرهم)، فقال موضحا تلك الأسماء، بقوله: (رَوى ببلدِه عن أبوَيْ عبدِ الله: عبد الرّحمن التُّجِيبيِّ، وابن عبد الحقّ. وبالأندَلُس عن أبي بكر بن محمد بن مُحرِزٍ، وأبي الحَسَن سَهْل بن مالك، وأبي الرّبيع بن سالم، وأبي عبد الله ابن الأبّار، وأبي المُطرِّف ابن عَمِيرةَ وغيرِهم، وبمَنُرقةَ عن أبي عُثمانَ سَعِيد بن حَكَم).[١٢]

بلحاظ أن ذكر أبي عبد الله البُرِّيُ، قد بدأ بالظهور عند قدومه جزيرة منورقة.[١٣] في تلك

---

[٩] شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: ٢٩٠.

[١٠] الإحاطة في أخبار غرناطة: ١/ ١٦٩_١٧٠.

[١١] ينظر: صلة الصلة: ٢١.

[١٢] الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦٠.

[١٣] منورقة: جزيرة من جزائر الأندلس الشرقية، تقابل برشلونة، بينهما مجرى، ضبطها أبو عثمان القرشي، وأقام

المرحلة الحرجة من تأريخ الأندلس، وكان سبب دخوله هو افتداء أبي عثمان له، كما ذكر ابن عبد الملك المراكشي، ذلك بقوله: (دَخَل ثغرَ مَنُرْقَةَ أسيرًا، فافتَكّه الرئيسُ بها أبو عثمانَ سعيدُ بن حَكَم، فاستقَرَّ به إلى أن توفِّي). [١٤]

ولا ريب في ذلك فقد كانت منورقة وقتذاك، ملجأ الأندلسيين الهاربين من الأعداء، وكان أبو عثمان القرشي يخفف روعهم، فقد ذكر ابن الأبار البلنسي (ت ٦٥٨هـ): (أما العناة فكأنما فكهم عليه دين، هذا ولا ورق بنواحيه يتسع ولا عين، وكثير من الأدباء استقهم بإعتاقهم، فنوهت بصنيعه أمداحهم، وآخرون ركبوا إليه ثبج البحر ففازت بجميل اصطناعه قداحهم). [١٥]

فكان أبو عبد الله البُرِّيُ ممن شملته عناية حاكم منورقة، وأخذت نفسه تطمئن بتلك الجزيرة التي أضحت مأوى الأندلسيين، ولاسيما العلماء والأدباء والأعيان، ممن ضاقت عليهم الأندلس، بعد تساقط مدنها بأيدي الأراغونيين والقشتاليين، فعاش في تلك الجزيرة إلى أن لقي ربه.

تلامذته:

لم تذكر المصادر المتوافرة بين أيدي الباحثين، عددا كبيرا من تلاميذ أبي عبد الله البُرِّي، ولعل أسر الرجل مع اعتكافه في بلاط أبي عثمان، كان سببا في قلة التلاميذ، على الرغم من أن للرجل رواة أخذوا عنه، ما جاد بهم من علوم ومعارف، كما ذكر ابن عبد الملك المراكشي، مذكرا باسم أحد تلاميذه، فقال: (رَوى عنه غيرُ واحدٍ و حدَّثنا عنه أبو محمدٍ مَوْلى سَعِيد بن حَكَم). [١٦]

على حين روى ابن الزبير الغرناطي عن تلميذ آخر، ذلك قوله: (ذكره صاحبنا أبو محمد مولى ابن حكم في شيوخه رحمهم الله). [١٧] في الوقت الذي ذك القاسم التجيبي (ت ٧٣٠هـ)، تلميذا ثالثا روى عنه بعض كتبه، وهو كتاب العدة الآتي ذكره، فقال ذاكرا ذلك التلميذ: (الحافظ أبي الظفر ابن القائد الأجل الوزير أبي عمرو الكلبي، وحدثنا به عنه). [١٨]

والمؤكد أن للرجل تلاميذا آخرين، ولكن لم تصل إلينا أسماؤهم، ولعل الأيام تجود بمخطوطات تفصح عن تلك الأسماء، وعن طقوس الدرس العلمي، وما كان يجري من فوائد علمية وأدبية، كانت مقصد التلاميذ الذين التفوا حول شيخهم أبي عبد الله البُرِّي.

عليها أحسن قيام، وهادن الأعداء، وطالت مدته في ذلك، وحسنت سيرته إلى أن مات، فقصدها العدو واغتنم فرصتها واستولى عليها. ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار: ٥٤٩.

[١٤] الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦٢.

[١٥] الحلة السيراء: ٢/ ٢١٩_٢٢٠.

[١٦] الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦٠.

[١٧] صلة الصلة: ٢١.

[١٨] ينظر: برنامج التجيبي: ٢٦٦.

وفاته:

أما عن وفاة أبي عبد الله البُرِّيُ، فذكر ابن عبد الملك المراكشي، إنها كانت بمنورقة، عقب الزوال من يوم الخميس لثلاث عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأول سنة (٦٨١ هـ)، لكن ابن الزبير الغرناطي، ذكر أنها كانت في اليوم السابع من الشهر نفسه.[١٩]

آثـاره:

ترك أبو عبد الله البُرِّيُ مجموعة من الآثار، دلت على طول باعه في العلوم والمعارف، وحسن تأليفه وأدبه، وكان الرجل خبيرا في كثير مما يدور في حلقات الدرس، على الرغم من أنه قد وقع أسيرا في أيدي الأراغونيين، كما تقدم ذكره، ولكن ذلك لم يكن حائلا إزاء عطائه العلمي، بل استمر في التأليف بعدما انقطع عن الدرس، وهو ما أكده ابن عبدالملك المراكشي، بقوله: (كان مُعتنيا بالأنسابِ والحِفظِ لها، ذا مُشاركةٍ في الحديثِ ورجالِه، وحَظٌّ من النَّظم. وله مصنَّفاتٌ مفيدةٌ). [٢٠] بلحاظ أن وصل إلى أيدي الباحثين من تلك المؤلفات، هو الآتي:

_ **العُمْدَة في ذكْرِ النبيِّ** صلى الله عليه وسلم **والخُلفاءِ بعَده:** ذكر ابن عبد الملك المراكشي أنهما في نُسختَيْن، إحداهُما أكبرُ من الأخرى.[٢١] وقد أوضح القاسم التجيبي تفصيل المختصر وأن اسمه كتاب (العدة المختصر من كتاب العمدة، في نسب النبي – صلى الله عليه وسلم – والخلفاء بعده)، وأنهما كتابان كلاهما، وقد قرأ جميع المختصر منها على الحافظ أبي الظفر ابن القائد الأجل الوزير أبي عمرو الكلبي، وحدثنا به عنه. [٢٢]

_ **فريدةَ .... اللآلي،** وهو ترجيز مختصر للسير.[٢٣]

_ **وصف مكة والمدينة وبيت المقدس،** انفرد بذكره بروكلمان، كما قرره باحث معاصر. [٢٤]

_ **الجوهرة في نَسَبِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وأصحابِه العشَرة:**[٢٥]

وهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا، وقد كتبه في أيام أسره، وأكمله بمنورقة بعدما افتداه سعيد بن حكم، فرفعه إليه؛ ليضمه إلى مكتبته العامرة كما قال ذلك بنفسه. ولم ينسَ أبو عبد الله البُرِّيُ، ذكر مصادر السيرة النبوية، وأخبار أهل البيت عليهم السلام وصحابة رسول الله، صلى

---

(١٩) ينظر: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦٢، وصلة الصلة: ٢١.

(٢٠) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦١.

(٢١) ينظر: المصدر نفسه: ٥/ ١٦١.

(٢٢) ينظر: برنامج التجيبي: ٢٦٦.

(٢٣) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦٢.

(٢٤) المصدر نفسه: ٥/ ١٦٢.

(٢٥) صلة الصلة: ٢١.

الله عليه وآله، في كتب الحديث والسنن، وطبقات الصحابة، والسير والتواريخ، والأمثال، والأشعار، والنوادر، فكان له أن يحرز المطلوب من تدوين مادة هذا الكتاب، منتقيا ومهذبا له. (٢٦)

_ **ترسله:** وقد بقي منه أقله تناثر ذكره في ما وصل إلينا من مصادر عنيت به؛ إذ نجد له ترسلا شرع فيه كتابه الجوهرة. (٢٧)

مجموع شعره:

لم يعرف لأبي عبد الله البِّري أن له ديوانا شعريا، جُمع في أيامه أم بعده، على الرغم مما ذكره عنه ابن عبد الملك المراكشي، من أن له حظا في النظم كما تقدم ذكره، فضلا عن ترجيزه للسير، ويبدو أن الرجل كان ينظم في مناسبات مخصوصة، ولاسيما أنه قد قضى دهرا في خدمة أبي عثمان القرشي، وكان الرجل يرصف الأمداح فيه، وفي دولته وأحداثها؛ لما له من الفضل في افتكاكه من أسر الأراغونيين، وما يؤكد ذلك هو أن أغلب شعره، قد ورد في كتاب لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب، الذي اختص بما دبجه الشعراء والكتاب في أبي عثمان، ويبدو أنه ممن كتب في بلاط ذلك الأمير، بما يعني أنه أدب رسمي، فلم يعرف لأبي عبد الله البُرِّيُ إلى الآن، أن له شعرا يفوق ما ضمه ذلك الكتاب، ومثله الشعر الذي ورد في كتابه الجوهرة فإنه حبيس ذلك الكتاب، كذلك لم يورد ابن عبد الملك المراكشي سوى أبيات متفرقة، ما يدل على انزواء شعره في بلاط أبي عثمان، ومع ذلك فما موجود في تلك المصنفات، يعطي دافعا لجمع شعر الشاعر وبيان أغراضه، وقد خلص بحسب الجدول الآتي:

ت	الغرض	القصيدة	المقطوعة	النتفة	العدد
١	المدح	١، ٥، ٧، ١٠، ١١، ١٢،١٤، ١٦	٢، ٣		٢٦٥
٢	الرثاء	٢، ٩			٤٧
٣	الوصف	٦، ١٣		٢، ١٦	١٩
٤	الزهد		١٥		٦
٥	المجموع	١٢	٣	٢	٣٤١

وكما يظهر فإن شعره يميل إلى القصائد دون سواها من أنواع النظم الأخرى، وقد تصدر المدح الأغراض الشعرية بفارق كبير عما سواه، بما يعني أن الشعر لديه كان يمثل حدثا ذا طبيعة

(٢٦) ينظر: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١٨_ ١٩.

(٢٧) ينظر: المصدر نفسه: ١٤_٢٠.

اجتماعية بوجهها الرسمي؛ لأن كان متأثرا بتلك الأجواء التي عاشها في منورقة، وكانت تعطيه الحيوية التي تحفزه على الإنشاد، شأنه شأن أي أديب آخر عاش فيها، ومثله الرثاء وبقية الأغراض التي كانت وثائق اجتماعية لتلك المرحلة المهمة من تاريخ تلك الجزيرة الأندلسية الصامدة، وعليه جاء الرثاء في السياق نفسه الذي رصف فيه المديح؛ لأنه كان يمثل ظاهرة اجتماعية بحسب ما وصل إلينا من ذلك الرثاء، الذي حاكى أجواء ذلك العصر الأندلسي، فكان أبو عبد الله البُرِّيُ يتمثل ذلك بعناية، فضلا عن أن ما تبقى من وصفه ووعظه، كان يمثل صوت الشاعر الداخلي الذي يعبر عن تجاربه العلمية والعملية في هذه الدنيا، وما أدّاه من نشاط معرفي في سنوات عمره، وهو ما سيتم البحث فيه في ضمن تلك الأغراض بحسب كمية توافرها، بما قدمه الجدول الإحصائي لعدد القطع الشعرية لكل غرض، وعدد الأبيات التي نظمت فيها.

أغراض شعره

المديح:

الغرض الرئيس في شعر أبي عبد الله البُرِّي؛ إذ ورد في ثماني قصائد مثلت (٢٦٥) بيتا، وهو ما يمثل النسبة الأكبر من شعر أبي عبد الله البُرِّي، وقد أفرغ تلك الأمداح في أمير منورقة أبي عثمان سعيد بن حكم دون سواه، وكان حقيقا بذلك المدح الصادق؛ لما يمثله وجود ذلك الأمير بتلك الجزيرة، من تأثير كبير في الفرد والجماعة الأندلسية، وقد أكد ذلك جميع من تحدث عنه، ومنهم أبو الحسن بن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ) الذي وصفه بقوله: (كهف الغرباء، وملاذ كل طريد من الادباء).[٢٨] فكانت سجايا الرجل تجذب النفوس، فتظهر معها الذات الشاعرة ما تحببه النفس من محاسن ذلك الأمير، فحملت مدائح أبي عبد الله البُرِّي، صورة ذلك الأمير في الذات الأندلسية؛ لأنها وجدت في سلوك أبي عثمان سبيلا أدبيا؛ للوصول الشخصية الممدوحة إلى حيز من الإغراب عن أخدانه، بخاصة أن ذلك الحاكم الأندلسي الحكيم، كما قال صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ): (فدى كثيرا من الشعراء والأدباء من الأسر، فإن كل من حصل فيه، وخاطبه بنظم او نثر، أرسل فديته، وأحضره وجبر حاله).[٢٩]

إن طبيعة المديح التي صورها الشاعر في ممدوحه، تعتمد فكرة الاستقلالية التي تتعلق به دون سواه؛ بحسب ما يرصفه فيه من خصائص، تستدعي من الشاعر أن يقلب الخصال والمحاسن المقترنة بفعل الأمير المتفرد به، وهو ما يحكم معه تأثير المفردات الوصفية للشاعر. وعلى وفق ذلك تشكل المديح ببعديه الشكلي والضمني، فاتخذت القصائد المدحية قسماتها المخصوصة، وكانت تشد الالتصاق بين الشاعر والممدوح؛ لالتصاق مآثره بنفوس الممدوحين،

---

(٢٨) اختصار القدح المعلى: ٢٨.

(٢٩) الوافي بالوفيات: ١٥/ ٢١٣.

وإن كان ذا طابع رسمي بحسب منزلة أبي عثمان، بيد أنها كانت أبعد ما تكون عن التكسب؛ لأن الرجل قد سبق فضله بما قدمه لأهل جزيرة منورقة عامة، ولأولئك الذين وفدوا عليه أو ممن افتداهم من الأسر خاصة، ومنهم أبو عبد الله البُرِّي نفسه.

فكان ذلك يعلن أهمية الأمداح المنشودة بحقه؛ لأنها تقف عند الأفكار التي يؤمن بها الشاعر، وتنسجم بدورها مع طبيعة الممدوح، عندما تغدقها مشاعر خاصة، تعمل على خلق شعرية المفردات في الأبيات المدحية؛ لتعبر عن تلك الصورة الأندلسية الحاكمة بمآثرها المتعددة.

ومما يلحظ على القصائد المدحية، هو ذلك النفس الطويل الذي منح المعاني مساحة مريحة للتعبير، وأشَّر معه طول نفس الشاعر، وعدم استنفاذ المعاني عند طول النفس الشعري، وهو ما يعزز أن الشاعر كان من المكثرين المجيدين، تبعا لهذه الإشارة المهمة من شعره.

ومن ذلك قصيدته التي بلغت (٧٣) بيتا، وكان له أن يفتتحها بما افتتح به الأندلسيون؛ تبعا للتغزل الذي تقترن فيه صورة المرأة بصورة الطبيعة وبيان محاسنهما، وتأثير تلك المحاسن الصامتة إلى جانب الصائتة في الذات الشاعرة، فقال في مطلعها: (٣٠) [البسيط]

أَهْدَتْ كَزَهْــــرِ الرُّبَا أَعْطَافَـهَــا سَحَـــرَا   حَسَّـــانَـةُ فِي هَـوَاهَـــا عَـــاذِلِي عَـــذَرَا

عَقِيْلَــــةٌ مِـنْ عَقِيلٍ كَــمْ نُهَـى عَقَلَـتْ   بِنَاظِــرٍ سَاحِــرٍ كُلَّ الـوَرَى سَحَـــــرَا؟

تَبَسَّمَتْ عَنْ جُمَـــــانٍ جَـلَّ نَاظِمُـــــهُ   وَ أَطْلَعَتْ فَـوْقَ غُصِـنٍ نَـاعِـمٍ قَمَـــرَا

وهي صورة جميلة تعتمد المؤثرات الجمالية، التي تمنحها تلك الطبيعة الأندلسية الغناء، ولاسيما ارتباطها بالمرأة رمز الجمال الذي افتتن به الأندلسيون، كما افتتنوا بطبيعتهم الخلابة، فكان لذلك أثر في الذات الشاعرة لأبي عبد الله البُرِّي، بذكره تلك المحاسن الحسية للمرأة في أحضان الطبيعة، ووصف تلك الصورة المجتمعة بحسنها، حيث المروج الخضراء التي اكتست سحرها من سحر المرأة، وأنها ألجمت العقول لتطلق للعاطفة صوتها في التغزل بها، ومن ثم يستعير لجمال تبسم أسنانها الجمانَ الذي زانها رونقا، ويردد التشبيه البليغ في (الحسانة، القمر)، بما يصور التزام الشاعر بذلك الاتجاه السائد، الذي تصدر فيه القصائد على اختلاف أغراضها، وتكشف فيه تلك العناصر عن تأثير المجتمع والبيئة في القصيدة الشعرية.

فكان ذلك المطلع الشعري أثره في استمالة المتلقي؛ لكي يؤثر الشاعر بتلك التوصيفات التي استمرت أربعة عشر بيتا، عرضت لشدة تعلق أبي عبد الله البُرِّي بتلك الحسانة، وجنايتها على وجدانه الذي هام بها عشقا، عندما ابدت صدودا عنه، بلحاظ أن أبا عبد الله البُرِّي، يمحض لتلك الحسانة سلوكها الوخيم؛ لأن شبابه قد غادره، وارتسم المشيب عليه، فطوقه بما ينفر الحسان

---

(٣٠) القطعة ٥: الأبيات (١_٣)

منه، ومنهن مخاطبته التي أقرَّ لها بالصواب فيما قالت.

وعلى وفق ذلك نفذ الشاعر إلى ما يهون ذلك؛ ليعتصم به غرضا معنويا وشعريا، سيترك بسببه ذلك المشهد إلى ما هو أجمل منه حسيا ومعنويا، حيث ممدوحه أبي عثمان الذي حاز جمالا آخر، وهو في ذلك يسعى إلى بيان توجيه المتلقي الوجهة الصحيحة في الحب، بعدما شغله بذلك المطلع الغزلي، وهو ما يعني أنه استثمر طاقات التعبير الشعري، وأدواته التصويرية والدلالية إلى غرض خاص، تستقل به القصيدة فيصرفه عما سواه، فخاطب ذاته:[٣١] [البسيط]

يَا نَفْسُ بِيْنِي عَنِ التِّهْيَامِ ...... لَمْ أَقْضِ مِنْهُنَّ يَوْمًا كَامِلاً وَطَرَا

وَ حَبِّرِي المَدْحَ فِي مَلِكٍ مَآثِرُهُ سَمَتْ بِقَطْرٍ أَبَانَ الحِجْرَ وَالحَجَرَا

مَنْ قَدْ عَلاَ بِقُرَيْشٍ نِسْبَةٍ وَ زكَا لَهُ بِأُمِّ القُرَى المَجْدِ الَّذِي بَهَرَا

وهنا يبدو أن محاسن أبي عثمان القرشي، صرفت أبا عبد الله البُرِّي عن تلك الأحوال التي ترغد بها النفس وتنتشي، فيوجهها إلى تلك المحاسن الحقيقية، التي تتغنى بالخصال المعنوية والمآثر الحسية، وقد شرع مديحه بتعقب تينيك الخصلتين، وجعلهما أساسا تمتد به مفردات المديح، وقد كانت تلك المفردات تصور ما لأبي عثمان من خصائص ومزايا وملكات، من مآثر قريش التي ينتسب إليها، واستمر في تلك الحال في محاولة لربط الفروع بالأصول، بما جبلت عليه من إكرام الناس، بعد خمسة أبيات ينطلق بها إلى مآثر الممدوح الخاصة.

لقد نظر أبو عبد الله البُرِّيُ إلى ما تمتع به ممدوحه أبو عثمان، وحاول أن يجعل من مزاياه التي افترشت خمسة عشرة بيتا، ذات خصائص يتميز بها من سواه؛ لكي يتوصل إلى تقعيد خاص به، تخرج عن المتعارف من الخصال التي مدح بها غيره، فتناول العدل والحكمة والشجاعة والجود والعلم والأدب، وكل ما من شأنه أن يحيي بها القلوب الجفلى، التي كانت تقصده وتنعم بظلاله الوارفة، فأخبر عن ذلك بقوله:[٣٢] [البسيط]

مَا إنْ يَفُوهُ لَدَى رَفْدٍ بِقَولِهِ: لا وَ مِنْهُ قَوْلُ نَعَمْ لِلْمُعْتَفِي أَمَرَا

صَحَّ التَّوَاتِرُ فِيمَا قَدْ نَطَقَتْ بِهِ فِي مَجْد مَنْ فَخْرُهُ فِي الذِّكْرِ قَدْ ذُكِرَا

يَمِينُهُ لِلْهُدَى وَ البَذْلُ قَدْ خُلِقَتْ تَهْدِي وَ تُهْدِي إِلَينَا البِّرَ والبَدَرَا

وعلى تلك الحركة الشخصية للأمير أبي عثمان، كانت للأبيات الشعرية أن تنساق وراء تلك المعاني الجليلة؛ لتصورها في مشاهد تبعث المدائح في طياتها، فترددت مفردات أبي عبد الله البُرِّي، في وصف الجزئيات التي تمتع بها ممدوحه، وقد عزتها إلى موروثاتها ومكتسباتها، ومن

---

(٣١) القطعة ٥: الأبيات (١٥_١٧)

(٣٢) القطعة ٥: الأبيات (٣٧_ ٣٩)

ثم فلا غرابة أن تتشخص في أبي عثمان، فجاءت سجايا الكرم تعزى إلى أسبابها الطبيعية عند الممدوح، جعلت الشاعر يتوجه نحو مقوماتها؛ لتمجيد الممدوح لما قدمه من مآثر جمة، ومن ثم تنامت تلك المشاهد بروافدها المتنوعة، ومنها الشخصية والأسرية والقبلية والقومية والاجتماعية، بما شهدت له البدو والحضر كما نطقت به أبيات الشاعر.

وهكذا كانت القصيدة المدحية عند أبي عبد الله البُرِّي، تجد لها أسبابا متعددة تتصل بسابقتها، ونعني بها الأسباب المحسوسة، وهو ما أدركه الشاعر في حضرة أبي عثمان، بما أغناه عن الطلب والسعي في رزقه عند سواه، وكان ذلك العنصر الشخصي للأمير يسير الوجدان الشعري الجمعي، ومنه وجدان أبي عبد الله البري، وهو ما يؤكد أن ثمة إخلاص وصدق فيما ينشده الشاعر، يؤشر مآثر أبي عثمان القرشي على منورقة وساكنيها، كذلك على أولئك الوافدين إليها من بلاد العدوتين معا، فقال في ذلك:(٣٣) [البسيط]

سُقْيًا لِقُطْــــرٍ (أَبُو عُثْمَــانَ) سَاكِنِــهِ ... فَعَدْلُــهُ فِيــهِ مَعَ إِحْسَــانِــهِ انْـتَـشَــرَا

يَـا قَاطِنِيــــهِ اشْكُــرُوْهُ إِذْ غَـدَا لَكُـــمْ ... مِمَّــا تَخَـافُــوْنَ مِـنْ أَعْدَائِكُـــمْ وَزَرَا

أَضْحَـتْ مَـنَـرْقَـــــةُ بَغْـــدَادًا بِـهِ وَ بِهَـا ... مِـنْ فَضْلِـه بَيْنَكُمْ فَيْضُ الفُـــرَاتِ جَرَى

وهنا يدرك المتتبع لتلك المعاني التي دعا إليها الشاعر، أنها جاءت تعانق التجارب التي عاشها هو وأخدانه من الشعراء تحت ظل أبي عثمان، وكانت المشاهد المتفائلة تترجم الانفعالات الجمعية عند أبناء منرقة، ومن ثم تربطهم بمآثر أبي عثمان التي خلقت تلك الأجواء الإيجابية في تلك الجزيرة الأندلسية الصامدة، فكانت إشهارا رسميا وشعبيا لحال تلك الجزيرة المتفردة.

لقد عرض ذلك المدح الرسمي، ما كان يوثق تفاصيل من أيام أبي عثمان القرشي، ومن ذلك ما جرى في أيام عيد الأضحى المبارك، وطقوس ذلك في مجلس ذلك الأمير الحكيم؛ بحسب الوفود التي جاءت مهنئة له في ذلك المجلس الكبير، وقد ذكر اسما لقاعة الاستقبال، وهي (القبة البيضاء)، وهي أكبر قاعات قصره بمنرقة، فقال في ذلك المحفل الكبير: (٣٤) [البسيط]

وَافْــوْكَ فِي القُبَّــةِ البَيْضَــــاءِ وَاحْتَشَـدُوْا ... يُـبَـايُعُــــوْنَكَ مِنْ إِخْلَاصِهِــمْ زُمُـــرَا

فَبَايَـعُـــــوْا مُـرْتَضَــى جَلَّتْ فَضَائِلُـــــهُ ... وَ كُلُّـهُــمْ قَدْ تَـلاَ مِـنْ شُكْـــرِكُمْ سِــوَرَا

لَمَّـا مَنَحْتَهُــــمْ نُـعْمَـــــــاءَ وَاسِعَــــةً ... خُصَّتْ وَ عَمَّتْ لَـهَـا الرَّحْمَانُ قَــدْ شَكَــرَا

هَـــذَا نِظَامٌ بِحُكْـــمِ الحُــبِّ بُحْـــتُ بِـــهِ ... أَهْدَيْـتَــهُ لَكَ يَـا ابْنَ البِـرِّ مُخْتَـصِــــرَا

(٣٣) القطعة ٥: الأبيات (٤٤_ ٤٦)

(٣٤) القطعة ٥: الأبيات (٥٧_ ٦٠)

والحق أن الرجل كان يعبر عن هيبة أندلسية، كانت الرعية ترنو إليها إثر فقدتها بعد معركة العقاب، واضمحلال أمر الموحدين بالأندلس، فكان ذلك المديح يمثل مديحا خالصا، نشأ من علاقة الشاعر بذلك الممدوح، بما له من مآثر رسمية ربطها الشاعر به وبالمجتمع، وقد دعا إلى الالتفاف حول ذلك الأمير الأندلسي، بما قدمه لأبناء الأندلس وقتذاك، بعدما عجز عنه الأمراء المتصارعون فيما بينهم، ممن كان يسلم حصونه ومدنه إلى عدوهم المحموم باستئصالهم، فأكدت مفردات الشاعر خصوصية ذلك الأمير، ودعت إلى مبايعته لما يمثله من صورة الأمير المسلم الذي تحتاجه الرعية، وقد ارتبطت تلك الحال الفردية للأمير، بحرية المساحة التي تحرك بها الشاعر، وقد عبر عنها بـ(حكم الحب)، فأصبحت تلك العلاقة الرصينة، تقوم على أساس فردي يعتنقه الشاعر، ذهب به إلى إجلال شخصية الممدوح؛ لأنها تقوم على ما يظهر قوة شخصيته وكيان جزيرته المستقلة، وما كانت تمثله من مأوى النفوس والقلوب الممتحنة.

فكان ذلك المدح يمثل صورة رسمية، رصعتها تلك الذات الاجتماعية؛ لتسير في بيان مزايا الحاكم الممدوح، عندما حفظت للشاعر وللأندلسيين وجودهم في تلك الايام القاهرة، فابتعدت الأشعار بذلك عن التكسب الشخصي؛ لأنها تمثل وفاء الشاعر لأميره الذي افتداه من الأسر.

كذلك فقد كانت تلك المشاهد التي احتوتها القصيدة المدحية، تذكّر بأفراد من الأسرة القرشية الحاكمة لمنورقة، وقد ذكرت اثنين من أولاد أبي عثمان، وكانت المعاني التي مدحا بها تتواشج مع سابقتها، وتردد الأفكار التي حرص الشاعر على ترسيخها، وهو ما يعني أن الشاعر قد تعمق في علاقاته معهم، وكان يترجم انفعالاته الإيجابية نحوها، كما قال:[٣٥] [البسيط]

مَـوْلاَي فِي ابْنَيـكَ نِلْ فَـوْقَ المُنَى أَمَـلاً   وَ فِيهِمَـا لاَ تَـرَى ضُـرًّا وَ لاَ غِيَـرَا

هُمَـا سِـرَاجَانِ وَقَـادَانِ قَـدْ مُنَحَـا   فِي العُـدْوَتَـينِ بِكُـمْ ذِكْرًا سَـرَى عَطِـرَا

فكانت صورة المديح تتنامى في ذكر جزئيات مهمة، من أيام أبي عثمان حاكم منورقة، وكانت تصور ذلك الحاكم بالحذق في العلم والفهم والحكم، فضلا عما رزقه الله تعالى من ذرية راشدة، فأمست تلك الأسرة الأندلسية، صورة كريمة للأسرة الحاكمة ببلاد العدوتين، بحسب ما تحلت به ممن آداب ساست بها الرعية، وهو ما يؤشر تلك المعرفة السياسية والاجتماعية التي احتوتها، ولم يكن ذلك محصورا فيها فحسب، بل شكل مديحه رابطا اجتماعيا، ارتبط به المسلمون بتلك الأسرة؛ بحسب ما وصف بهما ولدي أبي عثمان القرشي، ومن ثم كان حريا بأن يختم مطولته المدحية بخاتمة دعائية لتلك الأسرة الأندلسية الحاكمة، قال:[٣٦] [البسيط]

---

(٣٥) القطعة ٥: البيتان (٦٤_٦٥)

(٣٦) القطعة ٥: البيتان (٧٢_٧٣).

فَاللهُ بِالحِفْـــظِ مَـا عَاشَـا يَحُوْطَـهُمَــــــا   وَ لِلْمَـعَــــالي وَ عِـزٌّ قَــــائِـــمٌ عُـمَـــرَا
وَدُمْتَ لِلْحَـــــــقِّ تُـعْـلِـيــــهِ وَ تُظْـهِـــــرُهُ   يَـا مَـنْ بِـهِ دِيْـنَـهُ ذُو العَـرْشِ قَدْ نَـصَـــرَا

وهو ما يمنح مديح أبي عبد الله البُرِّي، حسن الختام الذي يعرب عن نفس تتوجه إلى الله تعالى أن يحفظ تلك الأسرة؛ لما قدمته من مواقف للمسلمين بمنورقة، ومن ثم فإن دوام تلك الأسرة يعني دوام الملك الذي يسدل عطفه على المسلمين بالجزيرة، فكان بذلك يناغم بين المديح الرسمي والاجتماعي والشخصي، بما يدل على خصوبة شعرية لديه؛ نتيجة ما ألفه من خصوبة العيش في ريعان تلك الأسرة الأندلسية، مركزا على نصرة الدين على يد أبي عثمان القرشي.

الرثاء:

الرثاء هو الغرض الثاني في شعر أبي عبد الله البُرِّي، وقد تبقى منه (٤٧) بيتا، كانت مفرداتها تمثل ظاهرة اجتماعية مهمة، انقسمت بدورها على نوعين اثنين، وارتبطت في ظهورها بطبيعة مجتمعه، ونعني بالأول (الرثاء العقدي) مثل رثاء الإمام الحسين عليه السلام الذي كان شائعا عصر ذاك، ونعني بالآخر (الرثاء الاجتماعي) وتمثل برثاء الأعيان، فدل على أن ذلك الرثاء كان يتابع تطورات المجتمع، وهما مرتبطان بما يجري على المستويين الشعبي و الرسمي.

أما النوع الأول وهو (الرثاء العقدي)، فقد أكد أبو عبد الله البُرِّيُ في حسينيته الوحيدة التي بين أيدينا، أنها حكت ما حدث لسبط الرسول، صلى الله عليه وآله، من مصيبة في العصر الأموي، وأن الرثاء الحسيني الأندلسي جاء امتدادا للرثاء الحسيني المشرقي، وأن له جذورا قديمة تمتد من المشرق إلى القرن السابع الهجري، فكان ذلك ثمرة للحياة الاجتماعية في ذلك العصر، ولاسيما أن ذلك القرن شهد ظهور أصوات أندلسية رثت الإمام الحسين عليه السلام، ذكر باحث معاصر: (كان إقبال الشعراء عليه تعبيرا عن حبهم وتعلقهم بالحسين وأهل بيته الأطهار، وتأكيدا للمكانة التي احتلوها في قلوب الأندلسيين، كما كان وثيق الصلة بنشأة الدولة الموحّدية ذاتها).[٣٧]

هكذا كان تفسير انتشار هذا النوع من الرثاء؛ استجابة لنداء الذات الأندلسية المسلمة، فمثلت ظاهرة اجتماعية انتشرت شعريا، كما تنتشر سائر الظواهر الاجتماعية، فحاولت تلك الأصوات الأندلسية، ومنهم أبو عبد الله البري، أن يربط بين الإبداع الشعري الأندلسي والقضية الحسينية، وأشرت معها حركتها داخل المجتمع الأندلسي، إلى الحد الذي جعلت من تلك المراثي عنوانا شعريا مهما، لشعراء ذلك العصر في الأندلس والمغرب معا، بعدما ظهرت إلى الوجود مجموعة مراثي حسينية، بكت سبط الرسول، صلى الله عليه وآله.[٣٨]

---

[٣٧] مظاهر النهضة الحديثة في عهد يعقوب المنصور الموحّدي: عبد الهادي أحمد الحسيسن: ٢٧٧.

[٣٨] مما يذكر في هذا الشأن أن كاتب البحث، عمل على جمع تلك المراثي الحسينية في ضمن مجموع شعري

وهكذا كان الرثاء الحسيني يدعو ذلك المجتمع الأندلسي، إلى التحلي بالصبر والصمود، فعبر بها أبو عبد الله البُرِّيُ عن ممارسة شخصية، كانت تنسجم مع متطلبات عصره ومصره، فجاء منجزه الحسيني متناغما مع الأجواء الأندلسية؛ ومؤكدا أنه مما تتطلع له الوعي الجمعي وقتذاك، بلحاظ أنه لم يعلم المدة التي قيلت فيها تلك المرثية الحسينية، وهل ثمة مراثٍ أخرى، دبجها أبو عبد الله البُرِّيُ في سبط الرسول، صلى الله عليه وآله ؟.

وبلحاظ عام فإن الرثاء عند أبي عبد الله البُرِّيُ، يصور ما يجري في المجتمع من خطوب ورزايا؛ إذ كان يلتقط ما يجري في مجتمع منورقة، ويشخص معها ما يحتدم فيها من أحداث، يعود بها إلى ما هو أشد إيلاما؛ لأنه أدرك أن به حاجة إلى مرجعية عميقة، تعزز صمود شرائح المجتمع الأندلسي عهد ذاك، وكان يرجو الأجر على ما ينشده في رزية وقعت قبل قرون خلت، علاوة على أنها كانت تمده بطاقات تعبيرية تعضد شعره؛ لأنها تعتمد تلك المرجعية الرصينة التي تمثل أساسا ضروريا في شعر الرثاء لديه، وتمثل المعاني التي أنتجتها قريحته، فتفصح عن الوعي الشعري الذي يمتلكه، بما يواكب الأجواء السائدة في الأندلس عصر ذاك.

لقد شرع أبو عبد الله البُرِّيُ تلك المرثية ذات الخمسة عشرة بيتا، بما ينسجم مع حجم المصيبة التي نزلت على جميع المسلمين، وكان يؤكد أنها لم تزل طرية إلى عصر الشاعر، فكان ذلك يأخذ مأخذه في وجدان الشاعر، وقد أطلقها دعوة إلى الآخرين، لتمثلها في ذواتهم المسلمة؛ لأن المصيبة مصيبة الرسول في سبطه، صلوات الله عليها، قال:[٣٩] [الوافر]

أَيَا رُزْءُ الرِّضَـــى الذَّاكِـي حُسَـــينٍ　　أَسَلْتَ مَعَ الدُّمُـــوْعِ لَنَا نَجِيعَا

بِبُقْعَـــةِ كَرْبَـــلاَءَ أَرَيْتَ سِبْطًـا　　لِخَيْـرِ المُرْسَلِينَ لَقًى صَرِيعَا

رُزِئْنَـــا ابْنَ البَتُـــوْلِ وَ أيُّ رُزْءٍ　　جَلِيـلٍ قَـدْ أَرَى خَطْـبًا شَنِيعًا؟

فالمصيبة لديه مصيبة كبيرة عمت الجميع، وقد تمثلها في وجدانه المسلم الذي فاض دمعا ممزوجا بدم على ما جرى على سبط الرسول، صلى الله عليه وآله، حتى أضحت تلك المصيبة من أدبيات الشعراء الأندلسيين، الذين تعاهدوها في مفردات حياتهم وشعرهم معا؛ لما رضته نوبها الثقال ذواتهم، فأمسى الرثاء الحسيني ظاهرة أدبية شائعة بالأندلس عهد ذاك، نشأت من صميم وجدانهم الديني والأدبي، وترجمت عطفهم الكبير على السبط الشهيد عليه السلام.

مستقل، صدر عن دار الكفيل بكربلاء المقدسة سنة ٢٠١٧م، تحت عنوان (مراثي الإمام الحسين بن علي عليه السلام في العدوتين المغربية والأندلسية)، ومما ينبغي ذكره في هنا أن المرثية الحسينية التي أنشدها أبو عبد الله البُرِّيُ، كانت مما فات الباحث ذكره مع صاحبها، في صفحات ذلك المجموع الشعري الحسيني ببلاد العدوتين.

[٣٩] القطعة ٩: الأبيات (١_٣).

لقد تطورت المراثي الحسينية، حتى بلغت ذروتها في تلك الأيام التي عاشها الشاعر، فضلا عن أنها كانت تحاكي ظروف سياسية واجتماعية معلومة، ترجع أساسا إلى فكرة الصمود التي قام عليها النظام السياسي والاجتماعي في الأندلس وقتذاك؛ إذ كانت الأندلس تتعرض إلى تمزق أشلائها شلوا تلو آخر، كما تمزقت مهجة سبط الرسول، صلى الله عليه وآله، فكان الشاعر يستحضر ذلك، وينطلق إلى الذات المسلمة مخاطبا إياها بما جرى في تلك الحادثة الشنيعة، عساها تتخذه أسوة لها في ما جرى عليه، ويبدو معها تأثره الكبير كما بان من بقوله:[٤٠] [الوافر]

فَيَــا صَــبْرِي عَلَــى بَلْــوَى حُسَــينٍ　　أَلاَ وَدِّعْ فُـــؤَادًا لِي جَــزُوْعَــا

وَ مَــا عَافَ الأَسَــى وَ الوَجْــدَ مِثْلِي　　عَلَيـــهِ وَلاَ الكَآبَـــةَ وَ الخُشُـــوعَــا

دَهَـــاهُ ابنُ الدَّعِــيِّ بِشَــرِّ نَــاسٍ　　فَجَــذُّوْا الأَصْـــلَ مِنْــهُ وَ الفُرُوْعَــا

هي دعوة رددها أبو عبد الله البُرِّي، خاطب بها الفؤاد المسلم؛ ليعانق الحزن والأسى والوجد، وليمحض الصبر على ما حل بذلك السبط الشهيد، عليه السلام، وهي بدورها تمثل الموقف المسؤول للمسلمين كافة، إزاء تلك النازلة العظمى التي حلت بهم، وفي الوقت نفسه فهي تقف بالضد من عودة إلى حياة العصبية للسياسة الأموية، وهنا يشخص اسما معينا هو ابن الدعي، عبيد الله بن زياد، ويظهر عن طريقه عمق تلك الرزية، عندما تجرأ على سبط الرسول، صلى الله عليه وآله، فأظهر جريرة تلك العصبة الأموية ضد أهل البيت عليهم السلام.

كذلك لم ينسَ أبو عبد الله البُرِّي، أن يرفق ذلك بنزعة صادقة في تصوير وجدانه، وقتما اكتوى على ما جرى على تلك الذرية النبوية الطاهرة، وكانت تلتزم تلك الحال التي تأثروا بأجواء الأندلس وقتذاك، وأعلنت خسارة الخصوم، كما أشار إلى ذلك بقوله:[٤١] [الوافر]

لَقَــدْ خَسِــرُوْا بِمَا اكتَسَبُوْا فَمَــنْ ذَا　　يَكُـونُ لَـهُمْ إِذَا بُعِثُــوْا شَفِيعَــا ؟

هُــمُ وَتَـرُوْا شَفِيعَ الخَلْــقِ فِي ابْنٍ　　لَدَيــهِ كَانَ مَحْفُــوْظًا رَفِيعَــا

وهنا تأكد مآل أولئك القوم المجرمين، عندما اجترأوا على سبط الرسول، صلى الله عليه وآله، وكانت تقرر أن المصاب في هذه الرزية هو جده، فكانت تعبر عما طرأ في الإسلام بذلك الرزء الجليل، وكانت مفردات الشاعر تعبر عن صوت مجتمع الأندلس، وإعلانه العقدي من مآل تلك العصبة، وما استجد من ظروف جديدة أدت إلى تلك المفارقة، فلا شفاعة لهم بعدما قتلوا سبط الشفيع، وهو ما يعطي الأثر الفعال لقيمة تلك المفردات في الذات الأندلسية؛ بحسب ما تعتنقه من قضايا عقدية، وأنها لم تكن وصفا لمشاعر خاصة تطوق الشاعر، بل مثلت صورة

(٤٠) القطعة ٩: الأبيات (٧_ ٩).

(٤١) القطعة ٩: الأبيات (١٠_١١)

الاهتزاز الديني إزاء تلك الرزية التي تجرأت على عترة الرسول، صلى الله عليه وآله، وتجليا للفتك الأموي الذي لم يسبقهم إليه أحد، في أرض كربلاء الشهادة والخلود والتضحية والكرامة.

وهكذا بعث أبو عبد الله البُرِّيُ تلك المشاعر الصادقة، وما كانت تنطوي عليه من مخرجات عاطفية، اتجاه مدركات حسية ذات طبيعة سلبية، تتمثل في تصوير الشخصية التي حاربت سبط الرسول، على الرغم مما نزل فيهم من ذكر كريم، وهو ما بان في قوله:[٤٢] [الوافر]

تَحَكَّمَ فِي بَنِي المُخْتَارِ قَسْرًا وَ أَجْرَى مِنْ دِمَائِهِمُ رَبِيعَا

وَ عَنْ مَاءِ الفُرَاتِ حَمَى كِرَامًا لِرَاعِي حُقُوْقِهِمْ أَضْحَى مُضِيعَا

أَتَى فِي الذِّكْرِ ذِكْرَهُمُ بِقُدْسٍ فَكُنْ يَا مَنْ تَلَاهُ لَهُ مُذِيعَا

وهنا تبدو المفارقة واضحة جلية للمتلقي، فقد أحكم ذلك الدعي مجريات الأمور، إزاء تلك العترة الطاهرة، وكان له أن يتصرف بما شاء أن يحلو له في سبيل استئصالهم، وهو ما يثير حس السؤال عند المتلقي للمشاهد المعروضة، عندما منعهم من شرب الماء، فقضوا عطاشى في تلك الرمضاء، وأضاع الحقوق التي أوجبها الله تعالى لهم من أجل منافع دنيوية، فكانت تلك الأبيات تعطي مساحة لعقد صلات بين الأندلس وتلك الحادثة، عبر ذلك التشابه الذي أفردت فيه منورقة بذلك العدو الأراغوني، فكانت رزية كربلاء مواساة لهم برزيتهم الأندلسية الخاصة، وأكدت أن تلك الرزية الحسينية، تتميز في عطائها المتنامي عبر الزمان والمكان، وهو ما دعاه إلى الدعوة إلى إذاعة مآثر العترة؛ لتكون حاضرة ضمير الأندلسيين وهم يقارعون الأعداء.

وفيما يخص النوع الآخر من الرثاء (رثاء الأعيان)، فقد تمثل في مرثية ابنٍ لأبي عثمان القرشي، أعلنت في اثنين وعشرين بيتا مشاعره الصادقة؛ لأن لأبي الفقيد مآثر جمّة على الشاعر عندما أنقذه من قيد الأسر والأحزان، وها هي اليوم تطوقه بفقد أحد أولاده، وهو ما يمثل فجيعة لا يمكن أن تحتويها أية مشاعر أخرى، فكان أن أطلق صوته الصادح بالحزن، والمعبر عن وقع الفجيعة على الشاعر والأمير معا، بما يمثل معه نضجه الاجتماعي الذي كان يتخذ الشعر أداة للتعبير عن الأحداث التي عاصرها بمنورقة، ولاسيما الأحداث المؤلمة، فصور ذلك بلغة شعرية معبرة، دعته إلى الدخول المباشر إلى ذلك الخطب المؤلم، فقال في مطلع مرثيته:[٤٣] [الكامل]

خَطْبٌ أَلَمَّ بِمُهْجَةِ الأَكْبَادِ تَنْهَدُّ مِنْهُ شَوَامِخُ الأَطْوَادِ

خَطْبٌ عَظِيمٌ لَيسَ يَبْلِغُ وَصْفَهُ بِبَيَانِ صَعْصَعَةَ وَ قِسْ إِيَادِ

---

(٤٢) القطعة ٩: الأبيات (١٣_ ١٥)

(٤٣) القطعة ٤: البيتان (١_٢)

إن صورة الحزن التي صدح بها الشاعر، كانت تتخذ وجهة نفسية تتفاعل مع أبعادها الاجتماعية والرسمية، مؤكدا أن فقد ذلك الأمير الأندلسي، لا يقتصر على أسرته الحاكمة، بل تبدو آثاره واضحة في منورقة كلها، بما فيها الجبال الراسيات، ويقصر عن وصفه بلاغة صعصعة بن صوحان وقس إياد، وبذلك فقد عمل على جمع الآثار الاجتماعية وربطها بعصر الإسلام وما قبله؛ ليؤجج لهيب تلك الفجيعة، ويؤكد امتزج المجتمع الأندلسي بمنورقة بها، ومنهم الشاعر الذي تفاعل معه تفاعلا قويا؛ لكي يعطي صورة الموالي الشفيق الذي يشارك مولاه المتفضل عليه، فيما دهاه من رزية فقد الابنِ التي لا تعادلها رزية فقيد آخر.

والحق إن الشاعر أظهر جزعا واضحا، كان يمثل معادلا شعريا لجزع أمير منورقة، مؤكدا أن المصيبة واحدة، وأنها زلزلت أعماق وجدانه، وبذلك يظهر صورة الشخصية الأندلسية الفقيدة التي يحزن عليها المجتمع؛ لما كان يؤملون فيها من العطاء الذي يخدم البلاد والعباد، وأنهم لم يفقدوا فردا من أسرة معينة، بل إن الفقد يشمل جميع تلك الرعية التي ترنو إلى راعيها، وتنتظر منه ما يقوم بأمرها، فكان أن نظر إلى ذلك بدقة، وحاول أن يرصف مفردات منسجمة، تؤكد الثبات والعزيمة على تلك الرزية، عندما عاشها هو والأندلسيون بجزيرة منورقة، فكان عليه أن يستثمر ما للمعاني من طاقات، تعبر عن ذلك المصيبة العامة من جهة، وعن مآل ذلك الفقيد وشكيمة أبيه من جهة أخرى، فقال ما يترجم عن تلك الحالتين:[٤٤] [الكامل]

أَوْدَى بِفَقْــدِ مُحَمَّــدٍ نَجْـلِ الرِّضَـى ... الطَّاهِــرِ الأَعْـــرَاقِ وَ الأَجْـــدَادِ

جَنَّـــاتُ عَـدْنٍ زُخْـرُفَتْ لِقُـدُوْمِــــهِ ... وَ لَـهُ بِـهَـا الخَـيرَاتُ فِي اسْتِعْـــدَادِ

صَبْـرُ الرَّئِـيْسِ عَلَيـــهِ صَبْـرُ مُـؤَيَّـدٍ ... بِالبِـــرِّ وَ التَّـوْفِيـــقِ وَالإِرْشَــــادِ

فوجدت صورة الرثاء مقصدها عندما أعلنت الشخصية الفقيدة، وأثر فقدها عند أسرته والأندلسيين معا، بما أدته من دور في ذلك الوجود أيام أبيه، مذكرة بروافدها التي ورثها عن أجداده حكام الأندلس، ومن ثم فإن الشاعر يحاول التعويض عن ذلك الفقد في الدنيا بجنات في الآخرة، وثبات عزيمة والد الفقيد والتأسي بما جرى على المسلمين، فكانت تلك المفردات تنظر إلى ذلك الحدث الجلل، بما يناسبه من رباطة جأش بما أثر عن الصالحين، وبهذا فهي تختط منهجا واضحا للأسرة الحاكمة، والنضح الذي يمتلكه وجدان حاكمها منورقة، ويستمر في إثارة تلك المشاعر، وبيان ردة فعل أبي عثمان نحوها، وهي صورة مثالية للحزن الذي يبديه والتجلد الذي أثر عنه، فيعطي صورة الحاكم المستسلم لإرادة الله تعالى، فيخاطبه بقوله:[٤٥] [الكامل]

---

(٤٤) القطعة ٤: الأبيات (٤_ ٦)

(٤٥) القطعة ٤: الأبيات (٢٤_٢٦)

يَا أَيُّهَا المَوْلَى الهُمَامُ المُرْتَضَى   لِلْصَّالِحَاتِ وَ مُنْجِزُ المِيْعَادِ
الصَّبرُ أَفْضَلُ مَا اكْتَسَاهُ مُرْزَأُ   وَ عَلَيكَ مِنْهُ مُنْتَقَى الأَبْرَادِ

فشكل الصبر المعادل النفسي ببعده الإيماني، منبها إلى تلك المرحلة المهمة التي يحتويها؛ لأنها تعالج تلك النوازع التي تظهر في مواقف خاصة للأب المفجوع، عندما يودع فيها فلذة كبده، وهو ما يحتاج معه إلى صبر متفرد، فكان ينظر إلى تلك الرزية بما يحسن التجمل لها، ويسد بذلك الفراغ الذي تركه المفارق؛ لما له من تأثر فردي وجمعي، وهو الشأن الذي جعله يرتبط بالحياة ارتباطا واضحا، فهو نشاط انسجمت فيها مشاعر الذات الأبوية، مع ذلك الفقد الكبير، وكان بذلك يعطي المواساة الروحية والمعنوية والاجتماعية.

ولم ينسَ أبو عبد الله البُرِّيُ، ذكر المخاطب بجلال قدره، وحاجة الأندلسيين له، فكان له أن يدعو لمولاه في ختام تلك المرثية الشجية، بقوله:[٤٦] [الكامل]

فَاللُه يُبْقِيْهِ لِحَوْطَةِ ثَغْرِهَا   وَ مِنَ الزَّمَانِ عَدَتْ عُلاَهُ عَوَادِي
وَ يُرِيه فِي أَهْلِ الصَّلِيبِ مُرَادَهُ   قَتْلاً وَ أَسْرًا مُخَدَّرَ الأَعْضَادِ
وَ يَحُوْطُ نَجْلِيهِ وَ يَحْفَظُ نَفْسَهُ   لَهُمَا لِكَسْبِ هُدًى وَ قَوْلِ سَدَادِ

لقد بحث الشاعر عن مقومات الصمود، بحسب تلك الدعوة التي ختم بها، وكانت تنظر إلى الأبعاد الفردية والجمعية؛ لأنه نظر إلى تلك المصيبة بما يعزز أواصر منورقة، اتجاه أميرها المكلوم بفقد ابنه، وكانت تبحث عن المعنى بطريقة تتجاوز أعراض الرزية بذلك الفقد، بما أولاه الله تعالى للأمير أبي عثمان، يناضل بها أهل الصليب مدة نصف قرن، ويدعو كذلك له ولنجليه الآخرين بالحفظ؛ لما فيه من الخير على أهل منورقة والوافدين إليها، فكانت تلك المرثية مناسبة؛ لتمجيد تلك الأسرة التي حفظت الإسلام بتلك الجزيرة، بما يربط العلاقات الشخصية والرسمية.

الوصف:

لا مشاحة في أن أغلب الشعر الأندلسي كان شعرا وصفيا، سواء أكان ذلك الوصف غرضا مستقلا أم كان ضمنيا، ونقصد به وصف الشاعر لمحاسن الأشخاص والمكان والأحداث والأشياء، ومنه وصف أبي عبد الله البُرِّي الذي ورد في قصيدة قصيرة ونتفة واحدة، فكان بذلك يتجلى في العلاقات التي يشرعها الشاعر، فيصف بها ما يقع عليه بصره، أو يدركه حسه، فيتناول موضوعا معينا في ضمن عناصره، كما يحتسب ظروفه وملابساته المتفرد بها، وينظر إلى ذلك عن طريق الوصف؛ لأن مما يعتمده الوصف الوجودَ البشري؛ فقد بين مصطفى صادق

---

[٤٦] القطعة ٤: الأبيات (٣٠_٣١)

الرافعي ذلك بقوله: (إن النفس محتاجة إلى ما يكشف لها الموجودات، ويكشف للموجودات منها، ولا يكون ذلك إلا بتمثيل الحقيقة، وتأديتها إلى التصور في طريق السمع والبصر والفؤاد).[٤٧]

لقد احتوى وصف أبي عبد الله البُرِّي، ما يجلي مركزية الشيء الموصوف، بحسب ما توصّل إليه نظره في أحواله وهيئاته، ومن ذلك ما أنشده لما تضمَّنه كتاب العدة: [٤٨] [السريع]

هَــــذَا كِــتَــــابٌ فِيــــهِ آثَـــــارُ ... أَسْنَـــدَهَـــا بِالنَّــقْــلِ أَخْـيَـــارُ

صَحَّـتْ عَـنِ المُخْتَـــارِ مُخْـتَـارَةً ... وَ كُــلُّ مَــا يَحْوِيـــهِ مُخْتَـــارُ

وَ فِيـــهِ أَخْبَـــارٌ زَكَا خُبْـــرُهَـــا ... مَـا شَانَـهَـــا فِي السَّـــرْدِ إِكْثَـــارُ

جَـمَّـعْـتُـهَـــا مِنْ كُـتُـبٍ جَـمَّـــةٍ ... فَـهْـيَ لَـــدَى السُّدْفَـــةِ أَنْـــوَارُ

تُـحْـيِـي قُلُوْبـًا بَـعْـــدَ مَـــوْتٍ كَـمَـــا ... تُحيِـي مَـــوَاتَ الأَرْضِ أَمْـطَـــارُ

هذا النوع من الوصف الشخصي، يؤدي إلى بيان تلك الصور المتعددة التي يمنحها الشاعر لموصوفات متعلقة به، ومنها هذا الكتاب؛ لما قدمه من جهد ذاتي هو أعلم به من غيره، وهكذا أوصاف ترتقي إلى ما كتب عنه، وهو سيرة الرسول، صلى الله عليه وآله، فتستمد مقوماتها الأدبية في هذه المقطوعة، بما تقدمه من نتاجات علمية ومعرفية، اعتنت بتلك السيرة الشريفة، ولم يكن لكثرتها بحسب ما أوضح أن تزري بحالها؛ لأنها ترتبط بمعتقدات المسلمين عامة، وتتأصل في وجدانهم العقدي والعاطفي، ولاسيما أنه قد انتقى من تلك الاخبار زبدتها، وجميعها كانت تضيء الظلام بحسب قوله، وتحيي القلوب الموات، وبذلك فقد كان وصفه يظهر تلك المزايا التي ترتقي بالموصوف هنا؛ لما له من مؤثرات معنوية عالية، تعمل أثرها في الذات المسلمة، وتحرز معها أن الموصوف، لا يمكن أن يفهم منعزلا عن أبعاده المعنوية، التي تظهرها محاسنه في الذهنية والوجدان معا، ولا يشترط في ذلك حضور الأبعاد الحسية الخمسة، بل يعتمد ايقاع الموصوفات اللفظية والمعنوية، وربط علاقاتها الوصفية التي أخرجت تلك المشاهد.

الزهد:

أنشد أبو عبد الله البُرِّيُ في شعر الزهد؛ لما في ذلك من تأصيل شخصيته الإنسانية التي محصتها التجارب، فالزهد يدعو إلى الابتعاد عن الدنيا، والتوجه إلى عدم الرغبة في ملذاتها الفانية، ومن ثم تحث الإنسان على عمل الخير والرغبة في الآخرة، فتوجه ذات الإنسان نحو الدين، قال ابن منظور الإفريقي (ت ٧١١هـ): (لا يقال الزهد إلا في الدين خاصة). [٤٩] وهذا

---

[٤٧] تاريخ آداب العرب: ٣/١١٩.

[٤٨] القطعة ٦: الأبيات (١_٥)

[٤٩] لسان العرب: مادة (ز، هـ، د): ٤/١٨٠.

التوجه يكون في الغالب عند تقدم الإنسان في العمر، ونضوج العقل، وسعة التجربة، وذهاب نضارة الشباب، وبذلك يزهد في ما في تلك الشؤون التي كان يسعى حثيثا من أجلها.

بلحاظ أن الباحث لم يقف إلا على مقطوعة واحدة ذات ستة أبيات، عنيت بالزهد في شعر أبي عبد الله البُرِّي، كانت تتوجه بها توجها عاما وشخصيا على حد سواء، ما يجعل من زهده نتاجا جمعيا، تتضح أهميته في الآخر كما تتضح في الذات، وهو ما يحرز معه إبداعه الشخصي، وتأثره بنحو واضح بالبعد الاجتماعي، فيحكم العلاقة بين الشاعر و مجتمعه ومقاصد وعظه؛ ليصور علاقة التأثر والتأثير في حيزها الاجتماعي في المجتمع الأندلسي، وربط الإنسان بالمثل والقيم العليا التي تدعو إليه النواميس البشرية والدينية معا، كما قال:[٥٠] [الرجز]

لله دَرُّ مُنْصِفٍ ألْغَى الحَسَدْ!   فَهْوَ مُبِيرٌ لِلأُجُوْرِ وَ الجَسدْ
وَ الحَقُّ خَيْرُ مَنْهَجٍ يُتَّبَعُ   بِهِ الإِلَهُ الدَّرَجَاتِ يَرْفَعُ
وَ الكَذِبُ المَكْرُوْهُ شَرُّ خُلَّةْ   تُوْلِي الَّذِي بِهَا يَدِينُ ذِلَّهْ
وَ هَانَ فِي النَّاسِ امْرُؤٌ كَذَّابُ   كَأَنَّهُ مَا بَيْنَهُمْ ذُبَابُ
وَ صَاحِبُ الحَقِّ عزِيزٌ مُكْرَّمُ   فِي كُلِّ نَادٍ قَدْرُه يُعَظَّمُ

لم يكن نتاج أبي عبد الله البُرِّي نتاجا فرديا؛ لأن الطرف المرسل وهو الشاعر ينظر إلى المرسل إليه وهو المجتمع، وبذلك فهو يضعه في صورة تجسد آثار الحسد المادية والمعنوية، ثم يثني بذكر مزايا الحق، ومثالب الكذب، وهو ما يبدي مقاصده النفسية والاجتماعية، في ضمن حيز شعري يخلو من المنفعة الشخصية، بل أظهر صلة متينة بمرجعيات إنسانية ودينية، تؤكد ضبط النوازع النفسية، وأن لذلك أثره في الشخصية البشرية، ونظرة المجتمع إلى المحق والمبطل؛ بحسب منهجية الصدق والكذب، وهو ما يمثل دعوة الشاعر إلى توجيه خلقي وجهة، في ضمن أفكار ممنهجة تتبع مراحل تطور الإنسان الصادق والكاذب معا، وما تنشأ من علاقات إيجابية أو سلبية نحو ذينيك الصنفين من الناس، فأعلن عن وحدة التجربة، وانسجام العواطف في مقاصدها التي تناغم الوحدة الموضوعية في هذه المقطوعة الزهدية ببعدها الوعظي.

---
[٥٠] القطعة ١٥: الأبيات (١_٦)

القسم الثاني

توثيق ما تبقى من شعر أبي عبد الله البُري التلمساني

روي التاء

(١)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [السريع]

١_خَيـْـرُ مَلِيكٍ مَلَـكَ المَكْــرُمَـــاتْ   كَمَـا زَكَـا نَـفْـسًا وَ قَــدْرًا وَ ذَاتْ
٢_أَعْـرَقَ فِي المَـجْـدِ لَـهُ مَحْـتِــدٌ[٥١]   سَمَـتْ مَعَالِيـهِ عَلَـى النَّـيِّرَاتْ
٣_أَعظِـمْ بِـهِ مِـن قُـرَشِـيٍّ رِضًـى   لَـهُ كَمَـا لاَحَـتْ ذُكـاءٌ[٥٢] هِـبَـاتْ
٤_ رَبَّ ذَكَـاءٍ كَـمْ جَـلَا مُشْكِـلًا   وَ كَمْ بِـهِ أَوْضَـحَ مِـنْ مُبْـهَمَـاتْ
٥_ وَ ذُوْ يَمِـيـنٍ عِـزُّهَـا قَـائِـمٌ   إِذْ شَـأْنُـهَـا المَحْمُـودُ بَذْلُ الصِّـلَاتْ
٦_ فِي لَثْمِـهَـا العَـوْزُ بِنَـيـلِ المُنَى   وَ العَمَـلُ الهَـادِي إِلَى الصَّالِحَـاتْ
٧_أَعْلَـى بِـهِ اللهُ مَـثَـارَ الهُـدَى   وَخَـصَّـهُ بِالفَضْـلِ وَ المَأْثُـرَاتْ

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/ ١٥.

روي الدال

(٢)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [السريع]

١_ هُـوَ الـهُمَـامُ الأَوْحَـدُ الأَسْعَـدُ   سَعِيـدٌ الزَّاكِـي العُـلاَ الأَمْجَـدُ
٢_ لَيسَ لَـهُ فِي مَجْـدِهِ مُشْـبِـهٌ   إِذْ طَـابَ مِنْـهُ الفَـرْعُ وَالمُحْـتِـدُ
٣_ يَـؤمُّـهُ خَـيـرُ الـوَرَى مِنْـهُـمُ   خَـيـرُ الهُـدَاةِ المُجْتَـبَى أَحْمَـدُ
٣_ لَا كَـأَبِي عُثْمَـانَ فِي مَـنْـسَـبٍ   بِـهِ أَحَـاطَ الفَـخْـرُ وَ السُّـؤْدَدُ
٤_ سَـامٍ رَشِـيـدُ القَـوْلِ ذُوْ هِمَّـةٍ   عَلَـى السَّمَـاكِـينِ[٥٣] لَهَـا مَقْعَـدُ
٥_ فِي يَـدِهِ اليُمْـنَى مَنَـالُ المُـنَـى   وَ فِي اليَـسَـارِ اليُسْـرُ وَ الأَسْعُـدُ

---

(٥١) مَحْـتِدٌ: أصل.

(٥٢) ذُكَاءٌ: شمسٌ.

(٥٣) السَّمَاكَانِ: نجمان نيران في السماء، أحدهما في الشمال، وهو الذي يسمى بـ(السماك الرامح)، والآخر في الجنوب، وهو الذي يسمى بـ(السماك الأعزل).

٦_ لَقَد خَلاَ المَـأْمُـوْنُ مِـنْ حَـاسِـدٍ وَ مِثْلُـهُ فِي فَضْلِـهِ يُحْسَـدُ

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/١٣_١٤.

(٣)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: الحمد لله الذي أنعم بالإيواء إلى العالي الكريم مقامه ونفع صنفنا بالمفيدين من عرفانه وإنعامه، وأبقى الله مقامه محروسا، هامي الجدا نعمة على الأولياء، نقمة على العدى بمنّه: [الطويل]

١_ أَ يَا رَبِّ حُطْ مَغْنَاهُ[٥٤] بالحِفْظِ وَ السَّعْدِ وَسَوِّغْهُ مِنْ نُعْمَاكَ أَفْضَلَ مَا تُسْدِي

٢_ فَمَا زَالَ دَأْبًا فِي رِضَاكَ بِجِدَّةٍ يَقُوْمُ مَقَامَ الصَّالِحِينَ أُولِي الرُّشْدِ

٣_ وَنِلْنَا بِهِ أَمْنًا وَ يُمْنًا وَ أَنْعُمًا بِهَا نَحْنُ يَا ذَا العَرْشِ فِي عِيْشَةٍ رَغْدِ

٤_ وَ ذَاكَ بِتَوْفِيقٍ لَهُ مِنْكَ قَادَهُ إِلَى مَا بِهِ تَرْضَى مِن الشُّكْرِ وَالحَمْدِ

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/ ١٨.

(٤)

قال يعزي أبا عثمان بن سعيد القرشي في ابنه محمد: [الكامل]

١_ خَطْبٌ أَلَمَّ بِمُهْجَةِ الأَكْبَادِ تَنْهَدُّ مِنْهُ شَوَامِخُ الأَطْوَادِ[٥٥]

٢_ خَطْبٌ عَظِيمٌ لَيسَ يَبْلِغُ وَصْفَهُ بِبَيَانِ صَعْصَعَةَ[٥٦] وَ قِسْ إِيَادِ[٥٧]

٣_ أَوْدَى بِنَفْسٍ بِالكَمَالِ نَفِيسَةٍ كَانَتْ لِكَشْفِ الكَرْبِ وَ الإِنْجَادِ

٤_ أَوْدَى بِفَقْدِ مُحَمَّدٍ نَجْلِ الرِّضَى الطَاهِرِ الأَعْرَاقِ وَ الأَجْدَادِ

---

(٥٤) مَغْنَى: منزل غني به أهله.

(٥٥) الأَطْوَادُ: جمع طود، وهو الجبل الذاهب صعدا في الجو، ويشبه به غيره في كل مرتفع أو عظيم أو راسخ.

(٥٦) صَعْصَعَةُ بن صوحان، أسلم في عهد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، ولم يلقه ولم يره؛ لصغر سنه، وكان سيدا من سادات قومه، فصيحا خطيبا عاقلا لسنا دينا، شهد الجمل وصفين مع أمير المؤمنين علي عليه السلام، وكانت الراية في يد أخيه سيحان فقُتل، فأخذها زيد فقُتل، فأخذها صعصعة، ضرب به بأخيه سيحان المثل في الخطابة، توفي قبل سنة ٦٠ هـ. ينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير الجزري: ٣/ ٢١، والإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني: ٣/ ٣٧٣.

(٥٧) قِس بن ساعدة بن عمر الإيادي، خطيب العرب وحكيمها في عصر ما قبل الإسلام، يضرب به المثل في الخطابة، كان من شأنه أنه أدخل تغييرات جوهرية في الخطب، فاختصت خطبه بأسلوبها وإلقائها، وفد على الملوك والأعيان، ومنهم قيصر فأعجب به. ينظر: جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت: ١/٣٩.

٥ـ جَنَّاتُ عَـدْنٍ زُخْـرُفَتْ لِقُـدُوْمِـــهِ — وَ لَـهُ بِـهَا الخَيرَاتُ فِي اسْتِعْـدَادِ[٥٨]
٦ـ صَبْـرُ الرَّئِـيْسِ عَلَـيهِ صَبْـرُ مُـؤَيَّـدٍ — بالبِـرِّ وَ التَّـوْفِيـقِ وَالإِرْشَـادِ
٧ـ لَبَسَ البَيَاضَ لَدَى العَـزاءِ وَقَـوْلُـهُ — قَـوْلُ المُهَيْمِنِ وَ النَّبِيِّ الهَـادِي
٨ـ وَ عَلَيـهِ لَمْ يُـسْمَـعْ بِرَنَّـةِ صَـارِخٍ — وَ لَقَـدْ أُصِيـْبَ بِأَكْـرَمِ الأَوْلاَدِ
٩ـ لَـوْ كَانَ مِنْـهُ الإِذْنُ فِي حُـزْنٍ عَلَـى — فُقْدَانِـهِ أُبْنَـا لِلَبْـسِ حِـدَادِ
١٠ـ وَاسْتَنْفَـدَتْ مِنَّا العيُـوْنُ مَدَامِعًا — شِيْبَتْ دَمًا مَسْفُـوْحَـةً كَعِـهَـادِ
١١ـ وَ يُحَـقُّ ذَاكَ لِفَقْـدِهِ وَ لِفَقْـدِهِ — مِنَّـا القُـرُوْحُ أَثَـارَ فِي الأَكْبَـادِ
١٢ـ يُبْلَى الزَّمَانُ وَ لَيْسَ يُبْلَى عِنْدَنَا — حُـزْنُ الخَلِيفَـةِ كَانَ خَيرُ عِتَـادِ
١٣ـ مَا كَانَ أَبْيَنُ فَضْلِـهِ فِي نَفْسِـهِ — كَأَبِيـهِ قَـوْمُ الصَّفْـوَةِ الأَمْجَـادِ
١٤ـ قَدْ كَانَ أَنْضَـرُ زَهْـرَةٍ فَأَصَابَـهَا — غِيْـرُ المَنُـوْنِ مِنَ الذُّبُـوْلِ بِعَـادِ
١٥ـ عَظُمَتْ مُصِيبَتُـهُ فَنَحْـنُ بِحَمْلِهَا — كَالمُثْقَلِيْنَ بِحَمْلِ شَوْكِ قَتَـادِ[٥٩]
١٦ـ لَوْ كَانَ يُفْدَى لَمْ نَضِـقْ لِفِدَائِـهِ — بِنِفُـوْسِنَـا وَ بِطَـارِفٍ وَ تِـلاَدِ
١٧ـ لَكِنَّـهُ الأَمْـرُ الَّذِيْ مَا لاِمْـرِئٍ — عَنْـهُ مَحِيـصٌ فَالوَرَى لِنَفَـادِ
١٨ـ يَا غَافِـلًا عَمَّا يُـرَادُ بِـهِ أَفِـقْ — وَ اذْخِـرْ لِقَبْـرِكَ وَ يَكَ لَينَ مِهَـادِ
١٩ـ وَاجْمَـعْ لِنَفْسِكَ مَا سَيُحْمَـدُ غِبُّـهُ — مَـنْ زَادَ تَقْـوَى فَهْـوَ خَـيرُ الـزَّادِ[٦٠]
٢٠ـ إن قُلْتُ: صَبرًا لِلْرَئِـيْسِ فَشَـأْنُـهُ — وَ لَـهُ المُـؤَيَّـدُ مِنُـهُ خَـرْقُ العَـادِ
٢١ـ وَ هْوَ المُذَكِّـرُ لِلْهُـدَاةِ بِعِلْمِـهِ — وَ بِحُكْمِـهِ أَكْرِمْ بِـهِ مِـنْ هَـادِ
٢٢ـ جَمُّ المَعَـارِفِ وَ المَآثِـرِ وَ العُلَـى — سَامِي العِمَـارَةِ فِي أَعَـزِّ بِـلاَدِ
٢٣ـ وَ أَحَلَّهَا البَلَـدَ الأَمِينَ مَن اسْتَـوَى — العَـاكِفُ الثَّـاوِي بِـهِ وَ البَـادِي[٦١]
٢٤ـ يَا أَيُّهَا المَوْلَى الهُمَامُ المُرْتَضَـى — لِلْصَّالِحَـاتِ وَ مُنْجِـزُ المِيْعَـادِ

---

(٥٨) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾. سورة الرعد/ الآية ٢٣.

(٥٩) قتَادُ: شجر صلب له شوك كالإبر.

(٦٠) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾. سورة البقرة/ الآية ١٩٧.

(٦١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ ۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. سورة الحج/ الآية ٢٥.

٢٥_ الصَّبـرُ أَفْضَـلُ مَـا اكْتَسَـاهُ مُـرْزَأٌ   وَ عَلَيكَ مِنْهُ مُنْتَقَى الأَبْـرَادِ[٦٢]
٢٦_ فَوَقَاكَ ذُوْ العَـرْشِ المَكَـارِهَ يَا أَبَـا   عُثْمَانَ يَا ابْنَ السَّادَةِ الآسَادِ
٢٧_آسَادُ حَرْبٍ مِنْ قَدِيمِ إِرْثُهَـا   وَ عَـلَا لَهَـا عَلَمٌ عَلَى أَجْيَادِ
٢٨_ وَ المُسْتَعَاذُ بِهِ سَعِيْدٌ صَفْوَةٌ   مِنْهُمْ مُطَاعٌ فِي النَّدَى وَ النَّادِي
٢٩_ سَارَتْ بِتَقْوَاهُ كَمِصْرَ مَنَزْقَـةٌ   وَ الخَصْبُ فِيهَا النِّيلِ بِالإِمْدَادِ
٣٠_ فَاللهُ يُبْقِيْهِ لِحَوْطَةِ ثَغْرِهَا   وَ مِنَ الزَّمَانِ عَدَتْ عُلاَهُ عَوَادِي
٣١_ وَ يُرِيهِ فِي أَهْلِ الصَّلِيبِ مُرَادَهُ   قَتْلاً وَ أَسْرًا مُخَدَّرَ الأَعْضَادِ
٣٢_ وَ يَحُوْطُ نَجْلِيهِ وَ يَحْفَظُ نَفْسَهُ   لَهُمَا لِكَسْبِ هُدًى وَ قَوْلِ سَدَادِ

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٤٢_١٤٦.

روي الراء

(٥)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [البسيط]

١_ أَهْدَتْ كَزَهْرِ الرُّبَا أَعْطَافَهَا سَحَـرَا   حَسَّانَةٌ فِي هَوَاهَا عَاذِلِي عَذَرَا
٢_ عَقِيْلَةٌ مِنْ عَقِيلٍ كَمْ نُهَى عَقَلَتْ   بِنَاظِرٍ سَاحِرٍ كُلَّ الوَرَى سَحَرَا ؟
٣_ تَبَسَّمتْ عَنْ جُمَانٍ[٦٣] جَلَّ نَاظِمُهُ   وَ أَطْلَعَتْ فَوْقَ غُصنٍ نَاعِمٍ قَمَرَا
٤_ وَارْتَجَّ مِنْهَا كَثِيْبٌ فَهْوَ يَمْنَعُهَا   عَنِ القِيَامِ فَإِنْ هَمَّتْ بِهِ فَتَرَا
٥_ تُصْبِيْ الحَلِيْمَ بِنُطْقٍ لَوْ عَلَى جَدَثٍ   نَادَتْ بِهِ قَامَ حَيًّا فِيهِ مَنْ قُبِرَا
٦_ تَبُوْءُ العِصْمَ[٦٤] سَهْلَ الأَرْضِ نَغْمَتُهَا نَغْمَتُهَا   إِذْ أَنْسَتْ المُطْرِبِيْنِ: الكَأْسَ وَ الوَتَرَا
٧_ أَحْبِبْ بِهَا مِنْ فَتَاةٍ فِتْنَـةٌ خُلِقَتْ   لِلْنَّاسِ أَتْقَنَهَا مَنْ أَنْشَأَ الصُّوَرَا
٨_ تَاهَتْ بِبَاهِرِ حُسْنٍ لاَ نَظِيْرَ لَهُ   يَبِينُ أَحْسَنَ إِبْدَاعٍ إِذَا نَظَرَا
٩_ لَهَا الجَنَانُ مَحَلاً وَ هْيَ جَانِيَةٌ   عَلَيهِ تَجْنِيهِ مِنْ هِجْرَانِهَا صَبِرَا
١٠_ إِنْ رِمْتُ مِنْهَا اقْتِرَابًا بَاعَدَتْ صَلَفًا   وَ إِنْ سَأَلَتُ قَبُولاً أَعْرَضَتْ أَشِرَا

---

[٦٢] الأَبْرَادُ: جمع برد، وهو الثوب الموشى.

[٦٣] جُمَانٌ: مفرد جمانة، وهي اللؤلؤة.

[٦٤] العصم: ما يعتصم به من مرتفعات أرضية.

١١ـ قَالَتْ: شَبَابُكَ وَلَّى عَنْكَ رَوْنَقُهُ وَ كَمْ عَلَيكَ عُيُوْبَاً جَمَّةً سَتَرَا

١٢ـ وَ قَدَ بَدَا الشَّيْبُ مَا تُخْفِي بَوَادِرُهُ بِعَارِضَيكَ أَمَا أَبْدَى لَكَ النُّذُرَا ؟

١٣ـ فَاصْرِفْ عِنَانَكَ عَنْ حُبِّ الحِسَانِ فَمَا يُحْيِينَ مَنْ شَابَ فَوْدًا[٦٥] أَوْ مَنْ افْتَقَرَا[٦٦]

١٤ـ فَأَفْحَمَتْنِي وَ قَوْلُ الحَقِّ أَسْكَتَنِي عَنْهَا فَظَلْتُ بِمَا قَالَتْهُ مُزْدَجِرَا

١٥ـ يَا نَفْسُ بِيْنِي عَنِ التَّهْيَامِ......[٦٧] لَمْ أَقْضِ مِنْهُنَّ يَوْمَاً كَامِلاً وَطَرَا

١٦ـ وَ حَبِّرِي المَدْحَ فِي مَلِكٍ مَآثِرُهُ سَمَتْ بِقُطْرٍ أَبَانَ الحِجْرَ وَالحَجَرَا

١٧ـ مَنْ قَدْ عَلاَ بِقُرِيشٍ نِسْبَةٍ وَ زكَا لَهُ بِأُمِّ القُرَى المَجْدُ الَّذِي بَهَرَا

١٨ـ أَجَلُّ مَنْ وَطِئَ الغَبْرَاءَ[٦٨] مِنْ نَفَرٍ الشَّينُ عَنْ مَجْدِهِمْ إِذْ زَيَّنُوْا نَظَرَا

١٩ـ قَوْمُ النَّبِي وَآلُ اللهِ فِي حَرَمِ الأَمْنِ مُذْ كَانَ فِيهِ رَاحَ وَابْتَكَرَا

٢٠ـ فَذُوْ المَكَارِمِ قَدْ عَمَّتْ فَوَاضِلُهُ فَاسْتَعْذَبَ النَّاسُ مِنْهَا الوِرْدَ وَ الصَدَرَا

٢١ـ يَدْعُوْ إِلَى جُوْدِهِ فِي الأَزْمَةِ الجَفَلَى إنَّ المُلُوْكَ دَعتْ فِي يُسْرِهَا النَّقَرَا[٦٩]

٢٢ـ وَاللهُ مِنْ حُبِّهُ فِيهِ وَ حُقَّ لَهُ بِكُلِّ مَا يَشْتَهِي أَجْرَى لَهُ القَدَرَا

٢٣ـ يُجْنَى إِلِيْهِ فَيَعْفُوْ بَعْدَ قُدْرَتِهِ وَ أَكْرَمُ النَّاسِ مَنْ يَعْفُوْ إِذَا قَدِرَا[٧٠]

٢٤ـ قَدْ أَحْرَزَ العِزَّ مَظْلُوْمٌ بِهِ انْتَصَرَ وَ رَاحَ ظَالِمُهُ بِالذُّلِ قَدْ خَسِرَا

---

(٦٥) فَوْدٌ: جانب الرأس مما يلي الأذن.

(٦٦) أخذ معناه من قول علقمة الفحل: [الطويل]

فإن تسألوني بالنساء فإنني بصير بأدواء النساء طبيب

إذا شاب رأس المرء أو قل ماله فليس له من ودهن نصيب

ديوان علقمة الفحل: ٣٥ـ٣٦.

(٦٧) ذكر الدكتور أحمد المصباحي أنها غير مقروءة، وقد رممها بـ(حب من)، ولكنها لا تنسجم مع الوزن، فضلا عن وضعها أول العجز، فأبقينا على حال البيت كما ورد فيه الطمس.

(٦٨) الغَبْرَاءُ: الأَرض، وفي الحديث النبوي: (ما أَقَلَّتِ الغبراءُ، ولا أَظلَّت الخضراءُ، أَصدقَ لهجةً من أَبي ذَرٍّ). ينظر: سنن ابن ماجة: ١/ ٥٥.

(٦٩) إشارة إلى قول طرفة بن العبد: [الوافر]

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدب فينا ينتقر

ديوان طرفة بن العبد: ١/ ١٩٢.

(٧٠) هذا المعنى ورد في قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (اعف عمن ظلمك كما أنك تحب أن يعفى عنك، فاعتبر بعفو الله عنك). تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني: ١/ ٣٠٥.

٢٥_ يَقْضِي بِعَدْلٍ فَلاَ حَيفٌ وَلا جَنَفٌ[٧١] كَأَنَّنَا نُبْصِرُ الصِّدِّيْقَ أَوْ عُمَرَا
جَنَفٌ[٧١]

٢٦_ ذُوْ مَقُوْلٍ آمِرٍ بِالعَدْلِ مَنْبَعُهُ مِنْ صَدْرِ مَنْ عَنْ خَيرِ القَوْلِ قَدْ صَدَرَا

٣٧_ مَا إِنْ يَفُوهُ لَدَى رَفْدٍ بِقَولِهِ: لَا وَ مِنْهُ قَوْلُ: نَعَمْ لِلْمُعْتَفِي أَمَرَا

٣٨_ صَحَّ التَّوَاتِرُ فِيمَا قَدْ نَطَقَتْ بِهِ فِي مَجْدِ مَنْ فَخْرُهُ فِي الذِّكْرِ قَدْ ذُكِرَا

٣٩_ يَمِينُهُ لِلْهُدَى وَ البَذْلُ قَدْ خُلِقَتْ تَهْدِي وَ تُهْدِي إِلَينَا البِرَّ والبَدَرَا[٧٢]

٤٠_ كَالرُّكْنِ فِي البَيتِ بَيتِ اللهِ نَحْسَبُهَا فَكَمْ بِهَا كَذُكَاءِ الحَقِّ قَدْ ظَهَرَا

٤١_ مَاذَا لَهَا فِي سَبْيلِ اللهِ مِنْ عَمَلٍ ؟ بِرٍّ أَنَالَ المُرَادَ البَدْوَ وَ الحَضَرَا

٤٢_ أَحْيَاهُمْ مِنْهُ إِحْسَانٌ بِهِ انْتَعَشُوا وَ أَنْزَلَ اللهُ تَكْرِيمًا لَهُ المَطَرَا

٤٣_ لَوْلاَهُ مَا فَقَدُوْا أَزَلاً[٧٣] وَلا وَجَدُوْا لِلْخَصْبِ فَوْقَ الثَّرَى عَينًا وَ لاَ أَثَرَا

٤٤_ سُقْيًا لِقُطْرٍ أَبُو عُثْمَانَ سَاكِنُهُ فَعَدْلُهُ فِيهِ مَعَ إِحْسَانِهِ انْتَشَرَا

٤٥_ يَا قَاطِنِيهِ اشْكُرُوْهُ إِذْ غَدَا لَكُمْ مِمَّا تَخَافُوْنَ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَزَرَا

٤٦_ أَضْحَتْ مَنَرْقَةُ بَغْدَادًا بِهِ وَ بِهَا مِنْ فَضْلِهِ بَيْنَكُمْ فَيْضُ الفُرَاتِ جَرَى

٤٧_ وَ مِنْ سَعِيدٍ سُعُوْدٌ لاَ تُفَارِقُكُمْ تَبْقَى بِقَاءَ اللَّيَالِي دَائِبًا زُهُرَا

٤٨_ وَ فَازَ وَ هْوَ مُقِيمٌ لِلْرِبَاطِ بِهَا يَا خَيرَ مَنْ حَجَّ بَيتَ اللهِ وَ اعْتَمَرَا

٤٩_ لَهُ عَزَائِمٌ أَمْضَى مِنْ قَوَاضِبِهِ بِهَا العَدُوُّ أَبَانَ الرُّعْبَ وَ الخَوَرَا

٥٠_ وَ قَدْ حَمَى خَيْلُهُ ذَا الثَّغْرِ فَانْقَلَبُوا بِفِرْقَةٍ شَذَرًا عَنْ سَاحِهِ مَذَرَا [٧٤]

٥١_ وَ أَيْقَنُوْا دُوْنَ شَكٍّ أَنَّ سَاحَتَهُ لِلأَمْنِ قَدْ أَهَلَّتْ لاَ تَأْلَفُ الحَذَرَا

٥٢_ وَ هُمْ لَدَيهِ وَ إِنْ رَاعَوْ وَهُمْ خَشَبٌ مِثْلُ النَّقَادِ[٧٥] إِذَا مَا قَسْوَرٌ[٧٦] زَأَرَا

٥٣_ وَ عَنْ قَرِيبٍ تُرَى بِالقَسْرِ دَارَهُمْ بِهِ خَرَابًا وَ مَنْ فِيهَا يُرَى جُزُرَا

---

(٧١) جَنَفٌ: ظلم.

(٧٢) البَدَرُ: جمع بدرة، وهي الكمية الكبيرة من المال.

(٧٣) أَزَلٌ: ضيق وشدة.

(٧٤) إشارة إلى المثل المعروف عند تفرق القوم في كل مكان: (ذَهَبُوا شَغَرَ بَغَرَ، وَشَذَرَ مَذَرَ، وَشِذَرَ مِذَرَ، وَخِذَعَ مِذَعَ). أي تفرقوا في كل وجه. ينظر: مجمع الامثال، أبو الفضل الميداني: ١/ ٢٧٩.

(٧٥) النَّقَادُ: جمع نقدة، وهي صغار الغنم.

(٧٦) قَسْوَرٌ: من صفات الأسد.

٥٣_ يَا سَيِّدًا مَالَـهُ فِي مَجْـدِهِ مَـثْلٌ وَ مَنْ عَلِيهِ لِوَاءُ الحَمْدِ قَدْ نُشِـرَا
٥٤_ اهْنَـأْ بِعِيدِ الأَضَاحِي وَ ابْقَ مُؤْتَمِنًا عَلى شَرِيْعَـةِ مَنْ أَوْلَى العُـلا مُضَـرَا(٧٧)
٥٥_ إِذْ لُحْتَ فِيهِ كَمَا يَرْضَـاهُ خَالِقُنَا وَ البِشْرُ مِنْ وَجْهِكَ الوَضَّـاحُ قَدْ بَشِـرَا
٥٦_ فِي الصِّيْدِ مِنْ خَيرِ أَجْنَادٍ لُبُوْسُهُـمُ تَقْـوَى وَ بَأسٌ مُبِيْـرُ كُلِّ مَـنْ كَفَرَا
٥٧_ وَافُوْكَ فِي القُبَّةِ البَيْضَاءِ(٧٨) وَاحْتَشَدُوْا يُبَايُعُـوْنَكَ مِنْ إِخْلَاصِهِـمْ زُمُـرَا
٥٨_ فَبَايَعُوْا مُرْتَضًى جَلَّتْ فَضَائِلُـهُ وَ كُلُّهُـمْ قَدْ تَلاَ مِنْ شُكْـرِكُـمْ سِوَرَا
٥٩_ لَمَّا مَنَحْتَهُمْ نُعْمَـاءَ وَاسِعَـةً خُصَّتْ وَ عَمَّتْ لَهَا الرَّحْمَـانُ قَـدْ شَكَـرَا
٦٠_ هَذَا نِظَامٌ بِحُكْمِ الحُبِّ بُحْـتُ بِـهِ أَهْدَيْتَـهُ لَكَ يَا ابْنَ البِرِّ مُخْتَـصِـرَا
٦١_ مَعَ أَنَّنِي فِيهِ إِنْ أَغْيَيْتُ كُنْـتُ بِـهِ كَتَامِرٍ جَالِبٍ تَمْـرًا إِلَى هَجَـرَا(٧٩)
٦٢_ إِنِّي أُطِيـقُ مَدِيحًا فِي عُـلاَ مَلِكٍ إِيْثَـارُهُ شَـادَ فِي مَبْنَى العُـلاَ أَثَـرَا
٦٣_ لَوْ جَاءَهُ المَلِكُ الضِّلِّيْلُ(٨٠) يَمْدَحُـهُ وَ هْـوَ المُـؤَيَّـدُ فِي أَشْعَـارِهِ حُصِـرَا
٦٤_ مَوْلَاَي فِي ابْنَيكَ نِلْ فَوْقَ المُنَى أَمَـلاً وَ فِيهِمَـا لاَ تَـرَى ضُـرًّا وَ لاَ غِيَـرَا
٦٥_ هُمَا سِرَاجَـانِ وَقَّـادَانِ قَـدْ مُنَحَـا فِي العُدْوَتَـينِ بِكُـمْ ذِكْرًا سَـرَى عَطِـرَا
٦٦_ إِنَّ الخَلِيفَـةَ نُوْرٌ يُسْتَضَـاءُ بِـهِ(٨١) تَطِيْبُ أَفْوَاهُـنَا مِـنْـهُ إِذَا ذُكِـرَا

(٧٧) مُضَرُ بن نزار بن معد بن عدنان، وإليه تنتسب قبائل مضر من عرب الشمال، ومنهم قريش رهط الرسول، صلى الله عليه وآله. ينظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي: ١/ ٢٤٣.

(٧٨) إشارة إلى قاعة فخمة في قصر أبي عثمان تسمى (القُبَّةُ البَيْضَاءُ)، جعل أبو عثمان منها منتدى العلماء والأدباء الذين احتضنتهم منورقة في أيامه. ينظر: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٢٢.

(٧٩) إشارة إلى المثل القديم: (كمستبضع التمر إلى هجر)، وذلك أن هجر معدن التمر، والمتبضع إليه مخطئ وقيل: لأنها قرية بالبحرين معروفة بكثرة نخيلها. ينظر: مجمع الأمثال: ٢/١٥٢.

(٨٠) هو امرؤ القيس بن عمرو الكندي، لقب بالملك الضليل؛ لأنه أراد الانتقام من قتل والده، واستعادة مملكته التي ذهبت، فأخفق في الحملة التي جهزها لأجل ذلك؛ لعدم وجود قيادة حكيمة لجيشه، كان يمثل رأس الشعراء قبل ظهور الإسلام، وقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: (إن القوم لم يجروا في حلبة تعرف الغاية عند قصبتها، فإن كان ولا بد فالملك الضليل). ينظر: نهج البلاغة، شرح، ابن أبي الحديد المعتزلي: ٢٠/ ١٥٣.

(٨١) أخذ معناه من قول كعب بن زهير في بردته التي مدح فيها رسول الله، صلى الله عليه وآله: [البسيط]

إن الرسول لسيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول

ديوان كعب بن زهير: ١١٥.

٦٧_ وَفِي سَمِيِّ رَسُوْلِ اللهِ مَـا انْشَـرَحَـتْ   بِــهِ الصُّدُوْرُ فَـكَمْ نِلْنَـا بِــهِ بِشِـرَا
٦٩_ وَ مِنْ مُـحَمَّــدَ المَحْمُـوْدِ نَحْمَدُ مَـا   أَسَـرَّ مِـنْ فِـعْلِــهِ دَأْبـًا وَ مَـا جَـهَـرَا
٧٠_ وَمَا نَرَى مِن أَبِي عَمْــرُوْ الرِّضَى حَكَمٌ   مِنَ المَـآثِـرِ نَـسْتَحْـلِي بِهَا السُّمُــرَا[٨٢]
٧١_ هُـوَ الفَطِيـمُ وَذِهْنُ الكَهْـلِ[٨٣] خُصَّ بِـهِ   يُـبْـدِي لَـدَى النُّطْـقِ تِبْيَـانَـهُ عِبَرَا
٧٢_ فَاللهُ بِالحِفْظِ مَـا عَاشَـا يَحُوْطَـهُمَــا   وَ لِلْمَـعَـالِـي وَ عِـزٌّ قَـائِـمٌ عُمَــرَا
٧٣_ وَدُمْـتَ لِلْحَــقِّ تُـعْلِيــهِ وَ تُظْهِــرُهُ   يَا مَنْ بِـهِ دِيْنَـهُ ذُو العَـرْشِ قَدْ نَـصَـرَا[٨٤]

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١١٦_١٢٥.

(٦)

قال في كتاب العدة المختصر العُمْدَة في ذكْرِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والخُلفاءِ بعَده:[السريع]

١_ هَــذَا كِـتَــابٌ فِيــهِ آثَــارُ   أَسْـنَـدَهَــا بِالنَّـقْــلِ أَخْـيَــارُ
٢_ صَحَّـتْ عَـنِ المُـخْتَـارِ مُخْـتَـارَةً   وَ كُــلُّ مَــا يَحْـوِيــهِ مُخْـتَـارُ
٣_ وَ فِيــهِ أَخْبَــارٌ زَكَـا خُبْـرُهَـا   مَـا شَانَـهَـا فِي السَّــرِدِ إِكْثَـارُ
٤_ جَـمَّـعْـتُـهَـا مِنْ كُـتُـبٍ جَـمَّــةٍ   فَـهْـيَ لَــدَى السُّدْفَــةِ[٨٥] أَنْــوَارُ
٥_ تُحْـيِـي قُلُـوْبـًا بَعْــدَ مَــوْتٍ كَـمَــا   تُحيِـي مَــوَاتَ الأَرْضِ أَمْـطَــارُ
٦_ يَـا قَــارِئًا فِيــهِ اسْـأَلِ اللهَ لِي   مَـغْفِــرَةً فَاللهُ غَـفَّــارُ
٧_ و اجْـعَـلْــهُ إنْ مُـلِّـكْتَــهُ مَانِـعًا   عَـنْــكَ إِذَا بُــرِّزَتْ الـنَّــارُ

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/ ٢٠.

(٧)

قال أيضا يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [الكامل]

١_ مَـا رَاقَ عَيْـنِي حُــبُّ ذَات سِــوَارِ   تُبْـدِي غَـرِيْبَ الحُسْــنِ لِلأَبْصَــارِ
٢_ تَـخْـتَـالُ فِي بُـرْدِ الجَـمَــالِ تَعَجُّبـًا   وَ جُـفُـوْنُـهَـا سَـكْـرَى بِغَيـرِ عُقَــارِ[٨٦]

---

(٨٢) السُّمُــرُ: الرماح.

(٨٣) الكَهْلُ: جاوز سنّ الشَّباب ولم يصل سنّ الشيخوخة.

(٨٤) أخذه من قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾. سورة محمد/ الآية ٧.

(٨٥) السُّدْفَةُ: اختلاط الضوء والظلمة معا، كوقت ما بين طلوع الفجر إلى الإسفار والجمع: سُدَفٌ.

(٨٦) عُقَارُ: خمر.

٣ـ سَبَتِ القُلُوبَ بَدْرُ ثَغْرٍ لَمْ يَزَلْ عَذْبُ المَجَاجَةِ [٨٧] طَيْبُ الأَخْبَارِ
٤ـ فِي وَجْهِهَا أُنْسُ النُّفُوسِ لِأَنَّهُ فِيهِ تَبَدَّتْ صَنْعَةُ القَهَّارِ
٥ـ بَلْ رَاقَنِي شُكْرُ الرَّئِيْسِ المُرْتَضَى ذِي الفَضْلِ فِي الإِعْلَانِ وَ الإِسْرَارِ
٦ـ قَرَمٌ[٨٨] هُمَامٌ أَوْحَدٌ فِي مَجْدِهِ عَالِي النِّجَارِ[٨٩] مُطَهَّرُ الأَطْوَارِ
٧ـ غَمْرٌ كَفَى ذِلَّ السُّؤَالِ سَمَاحُهُ بِالجَمِّ مِنْ وَرَقٍ لَهُ وَ نِضَارِ
٨ـ لَوْلاَ أَبُوْ عُثْمَانَ مَا عُرِفَ النَّدَى إِذْ سِيْبُهُ[٩٠] أَرْبَى عَلَى الأَمطَارِ
٩ـ إِلَى فَتَى شَيْبَانَ[٩١] مَعْنَى جُوْدِهِ أَعْظِمْ بِمَا قَضَى مِنَ الأَوْطَارِ
١٠ـ كَالبَحْرِ حَدِّثْ عَنْهُ لاَ حَرَجٌ وَ قُلْ مَا شِئْتَ فِي الإِيْرَادِ وَ الإِصْدَارِ
١١ـ وَ إِذَا ذَكَرْتَ الفَخْرَ فَاذْكُرْ قَوْمَهُ فَلَهُمْ أَنَالَ النَّصْرُ كُلَّ فِخَارِ
١٢ـ لاَ تَعِدِ عَنْهُمْ فِي المَكَارِمِ وَ العُلاَ أَبَدًا لِبَادٍ فِي الأَنَامِ وَ قَارِ[٩٢]
١٣ـ عَزَّ النَّظِيرُ لَهُ فَأَينَ مِثَالُهُ فِي صِيدِ قَحْطَانٍ وَ سِرِّ نَزَارِ؟
١٤ـ اللهُ مِنهُ أَحْوَذِيٌّ مُصَقَّعٌ[٩٣] مَنْ ذَالُهُ عِنْدَ البَيَانِ يُبَارِي ؟
١٥ـ رَبُّ البَلاغَةِ نَاظِمًا أَوْ نَاثِرًا وَ عَلَيهِ بُرْدُ الفَضْلِ غَيرُ مُعَارِ
١٦ـ وَ لَدِيهِ مِنْ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ مَا بِهِ قَدْ لاَحَ فَذَا سَامِي المِقْدَارِ
١٧ـ مَلَّكْتَنِي مَا لاَ أَقُومُ بِشُكْرِهِ عُمْرِيَ لَوْ أَضْحَى أَطْوَلُ الأَعْمَارِ
١٨ـ وَ أَمَرْتَنِي كَرَمًا بِسِتْرِي نِعْمَةٍ أَوْلَيتَنِي يَا ابْنَ الرِّضَى المُخْتَارِ
١٩ـ قَلَّلْتَهَا وَ هَيَ العَظِيمُ مَحَلُّهَا عِنْدِي فِعَالُ الصَّفْوَةِ الأَبْرَارِ
٢٠ـ وَ قَدْ امْتَثَلْتُ الأَمْرَ طَوْعًا مُكْرَهًا يَا أَوْحَدَ الآثَارِ وَ الإِيْثَارِ

---

(٨٧) المَجَاجَةُ: العصارة.

(٨٨): قَرَمٌ: السيد المعظم والجمع: قروم.

(٨٩) النِّجَارُ: الأصل والحسب.

(٩٠) سِيبُ: العَطاءُ، والعُرْفُ، والنافلةُ.

(٩١) لعله عوف بن أبي عمرو الشيباني، وهو سيد من سادات قومه كانت تضرب له قبة، لا يدخلها جائع إلا شبع، ولا خائف إلا أمن، توفي نحو ٤٥ ق. هـ. ينظر: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٣٧.

(٩٢) بَادٍ: ساكن البادية، قَار: ساكن القرية.

(٩٣) أَحْوَذِيٌّ: الذي يسوق الأمور سوقا حسنا لعلمه بها، مُصَقَّعٌ: بليغ ذو فصاحة وبيان.

٢١_ وَ لِسَانُ حَالِي نَاطِقٌ أَنْ مَقُوْلِي ... لَزِمَ السُّكُوْتَ وَ لَمْ يَبِنْ بِحِوَارِ
٢٢_ وَ بِمَنْزِلِي نِعَمٌ جِسَامٌ نِلْتُهَا ... مِن فَضْلِكَ المَشْكُوْرِ فِي الأَمْصَارِ
٢٣_ يَتْلُوْ بِهَا آيَاتِهِ مِنْ حِلِّهِ ... مَعْرُوْفَةٌ جَلَّتْ عَنِ اسْتِنْكَارِ
٢٤_ لاَ زِلْتَ مِنْ ذِي العَرْشِ فِي حِفْظٍ وَ فِي ... سَعْدٍ يُنِيلُكَ أَصْعُدَ الأَقْمَارِ

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٣٦_١٣٩.

(٨)

قال المراكشي: وفي الأخرى يقولُ –ونَقلتُه من خطِّه أيضا–[من السريع]:[٩٤]

١_ الحَمْدُ للهِ عَلَى عَوْنِهِ ... فِي وَضْعِ هَذَا الجَامِعِ المُخْتَصَرْ
٢_ مَا أَعْظَمَ النَّفْعَ بِهِ لاَمْرَئٍ ... عَلَى اطّلاَعٍ لَيسَ فِيهِ قِصَرْ

التخريج: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/ ١٦١.

روي العين

(٩)

ذكر أبو عبد الله البُرِّي عن نفسه: قال بعض من وقذ رُزء الحسين فؤاده، وألف الحزن على مصابه الجلل و اعتاده. نفعه الله بما قاله، من عثرات الذنوب أقاله: [الوافر]

١_ أَيَا رُزْءُ الرِّضَى الذَّاكِي[٩٥] حُسَينٍ ... أَسَلْتَ مَعَ الدُّمُوْعِ لَنَا نَجِيعَا
٢_ بِبُقْعَةِ كَرْبَلاَءَ أَرَيْتَ سِبْطًا ... لِخَيرِ المُرْسَلِينَ لَقًى صَرِيعَا
٣_ رُزِئْنَا[٩٦] ابْن البَتُوْلِ وَ أيُّ رُزْءٍ ... جَلِيلٍ قَدْ أرَى خَطْبًا شَنِيعَا؟
٤_ أَثَارَ لَنَا اكْتِئَابًا وَ انْتِحَابًا ... وَ أجَّجَ لَفْحُهُ مِنَ الضُّلُوْعَا
٥_ وَ كَمْ مِنْ أَجْلِهِ صَبرٌ تَوَلَّى ... وَ كَمْ عَينٍ لَهَا هَجَرَتْ هُجُوْعَا
٦_ وَ كَمْ قَلْبٍ بِهِ أَضْحَى مَرُوْعًا ... وَ نَفْسٍ فَارَقَتْ جَلَدًا وَرُوْعَا

---

[٩٤] ذكر الدكتور المصباحي: رفعه إلى خزانة أبي عثمان، فأحاله على أبي القاسم بن يامن ليرى رأيه فقال:

عساك تشقه لترى ... منازعه و تختبرا
فإما أن نفهرسه ... و إما أن ترى و نرى
و لم أفرغ لأنظره ... ومثلك من كفى النظرا

ينظر: زواهر الفكر وجواهر الفقر، ابن المرابط المرادي: ٤٣.

[٩٥] في الجوهرة في نسب الإمام علي وآله: (الزاكي).

[٩٦] في الجوهرة في نسب الإمام علي وآله: (رزينا).

٧_ فَيَا صَبْرِي عَلَى بَلْوَى حُسَينٍ　　أَلاَ وَدِّعْ فُؤَادًا لِي جَزُوْعَا
٨_ وَ مَا عَافَ الأَسَى وَ الوَجْدَ مِثْلِي　　عَلَيهِ وَلاَ الكَآبَةَ وَ الخُشُوعَا
٩_ دَهَاهُ ابنُ الدَّعيِّ[٩٧] بِشَرِّ نَاسٍ　　فَجَذُّوْا الأَصْلَ مِنْهُ وَ الفُرُوْعَا
١٠_ لَقَدْ خَسِرُوْا بِمَا اكتَسَبُوْا فَمَنْ ذَا　　يَكُونُ لَهُمْ إِذَا بُعِثُوْا شَفِيعَا ؟
١١_ هُمُ وَتَرُوْا شَفِيعَ الخَلْقِ فِي ابْنٍ　　لَدَيهِ كَانَ مَحْفُوْظًا رَفِيعَا
١٢_ فَلاَ سَقَتِ الغَوَادِي قَبْرَ رِجْسٍ　　زَنِيمٍ[٩٨] لِلْغُرُوْرِ غَدَا مُطِيعَا
١٣_ تَحَكَّمَ فِي بَنِي المُخْتَارِ قَسْرًا　　وَ أَجْرَى مِنْ دِمَائِهِمُ رَبِيعَا
١٤_ وَ عَنْ مَاءِ الفُرَاتِ حَمَى كِرَامًا　　لِرَاعِي حُقُوْقِهِمْ أَضْحَى مُضِيعَا
١٥_ أَتَى فِي الذِّكْرِ ذِكْرَهُمُ بِقُدْسٍ[٩٩]　　فَكُنْ يَا مَنْ تَلاَهُ لَهُ مُذِيعَا

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ٢/٢٢٢_٢٢٣، والجوهرة في نسب الإمام علي وآله: ٤.

روي اللام

(١٠)

وقال أيضا يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [المتقارب]

١_ إِلَى ابْنِ الكِرَامِ الخِيَارِ الأُلَى　　لَهُمْ وَهَبَ اللهُ سِرَّ العُلَى
٢_ كَأَطَيبِ طِيبٍ أَسُوْقُ الثَّنَاءَ　　وَ أُهْدِي مِنَ المَدْحِ الأَحْفَلاَ
٣_ مِنَ الأَكْرَمِينَ قُرَيْشُ البِطَاحِ[١٠٠]　　بِذِكْرِهِمُ الذِّكْرُ مُدْ أُنْزِلاَ
٤_ هُمُ آلُ ذِي العَرْشِ خَيرُ الأَنَامِ　　وَ مِنْ قِدَمٍ مَجْدُهُمْ أُثِّلاَ
٥_ فَأَعْظِمْ بِمَجْدٍ مُشَيدِ العُلاَ　　عَلَى الشَّعْرَيَينِ[١٠١] حَوَى مَنْزِلاَ

---

(٩٧) هو عبيد الله بن زياد والي الكوفة، ويشير أبو عبد الله البري بتلك النسبة، إلى حادثة استلحاق معاوية أبيه زياد، وجعله أخا له سنة ٤٤ هـ. ينظر: تاريخ الأمم والملوك: الطبري:٩٢٠.

(٩٨) زَنِيمٌ: لئيم، ومنه قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾. سورة القلم/ الآية ١٣.

(٩٩) إشارة إلى ما ورد في أهل البيت عليهم السلام من خصائص ذكرها القرآن الكريم، ومنها، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرً﴾. سورة الأحزاب/ الآية ٣٣.

(١٠٠) قُرَيْشُ البِطَاحِ: هم لباب قريش من ذرية كعب بن لؤي، الجد السابع لرسول الله، صلى الله عليه وآله، نزلوا بطحاء مكة بالشعب بين أخشبي مكة المكرمة. ينظر: معجم قبائل العرب، محمد رضا كحالة: ٣/ ٩٤٨.

(١٠١) الشَعْرَيانِ: مفردها الشعرى، نجمان نيران، أولهما العبور وهو في الجوزاء، والآخر الغميضاء في الذراع.

٦_ حَـوَاهُ سَعِيـدٌ إمَــــامُ الهُـدَى رِضًـى حَـــازَ مِثْـلُ ذُكَـــاءٍ حَـــلَا
٧_ وَحِيـدُ المَـآثِـرِ حَـامِـي الذِّمَـــارِ(١٠٢) إذَا قَــــالَ لاَ بُــــدَّ أَنْ يَفْـعَـــــلاَ
٨_ كَـرِيـمُ السَّجَـــايَـــا جَـزِيْلُ العَطَـايَـا لَــــهُ مُـقْــوَلٌ كَــمْ هُــدَى فَــصَّــلاَ
٩_ يَبِينُ عَلَى الطُّـرْسِ(١٠٣) سِحْـرَ البَيَـانِ بِيُـمْـنَى بِـهَـــا لَــمْ يَــزَلْ مُفْضِـلَا
١٠_ إِلَى حُسْنِ خَطٍّ كَـزَهْــرِ الرِّيَـــاضِ سَقَـــاهَا الحَيَــا وَابِـلًا(١٠٤) مُسْـبِـلَا
١١_ لَــهُ فِي الوَغَـــى عَــزَمَـــاتٌ بِـهَـا يَـــــرِدُّ الخَـمِـيسُ(١٠٥)إِذَا أَقبَـــــلَا
١٢_ يَلُــوحُ بِـهَـــــا رَابِطَ الجَـــأْشِ لَا يَـــرَى عَـــنْ مَحَلَّـتِـهِـــا مَعْــــدَلاَ
١٣_ أَجَـــــلَّ بَنِي حَكَـــــمٍ هِمَّـــــةً وَ هُـمْ بِـالفِـخَـــارِ العَمِـيمِ المَــــلاَ
١٤_ بِـهِمْ أَشْرَقَ الغَـرْبُ وَ الشَّـــرْقُ قَبْلُ تَبَـــدَّى بِـهِـــمْ مِنْ ذُكَـــا أَجْمَـــلَا
١٥_ وَ حَـــلَّ مَـنْـزِقَــــــةَ مِـنْـــهُ رِضَـى وَ دَاءُ الـعَــــدُوِّ بِـهَـــا أَعْـضَـــــلَا
١٦_ فَحَـلَّ عُـــرَى أَحْكَمَـتْـهَـــا العِـــــدَى بِعَقْـدٍ بِـــهِ الكَـــرْبُ عَنْـهَـــا انْجَـلَا
١٧_ فَـأَضحَــــى عَزِيْـزًا وَأَشْيَـــاعُــــهُ وَ ظَــلَّ العَـــدُوُّ كَـفَـقْـــعِ الفَـــلَا(١٠٦)
١٨_ فَيَـــا سَعْـدَ مَـنْ حَــلَّ فِـيـهَـــا بِـــهِ فَكُـلُّـهُــــمْ رَائِيًا(١٠٧) مَـــا أَمِــــلَا
١٩_ وَفِي العُــــــدْوَتَينِ عَــــلَا ذِكْـــرُهُ وَ طَـــابَ بِكُـــــلِّ فَـــمٍ وَ حَـــلَا
٢٠_ وَ سَـــارَ فَصَـــــارَ إِلَى مَكَّـــــةَ فَكَـــمْ ذَابَـــهُ مَحْـرَمٌ حَيْـعَــلَا(١٠٨)
٢١_ أَتَتْـــهُ بِـذَاكَ رُسُـــــــومٌ زَكَـتْ أَرَتْـنَــــا المُفَصَّـــلَ وَ المُجْمَـــــلاَ
٢٢_ لِسُؤَلِـــــهِ لَمْ يَجِـدُ عَـنْ نَـعَــــمْ وَ مَـــا قَـــالَ قَطُّ لِعَـــافِيـــهِ: لَا(١٠٩)

---

(١٠٢) الذِّمَارُ: ما ينبغي حِياطتُه والذَّودُ عنه كالأهل والعِرْض.

(١٠٣) الطُّرْسُ: الكتاب الذي يمحو ثم يكتب مرة أخرى.

(١٠٤) وَابِلٌ: مطر شديد القَطْر ضخمُه.

(١٠٥) الخَمِيسُ: الجَيْشُ الجَرَّارُ؛ سُمِّي بذلك لأَنه خَمْسُ فِرَق: المُقَدِّمَةُ، والقلبُ، والمَيْمَنةُ، والمَيْسَرَةُ، والساقَةُ.

(١٠٦) فَقْعُ: الكمأ، ويشبه به الرجل الضعيف، الفَلَا: الأَرضُ الواسعةُ المُقْفِرَةُ. والجمع: فَلاً، وفلَوات.

(١٠٧) وردت في النص المحقق (راءٍ)، وقد صوبتها انسجما مع الوزن.

(١٠٨) حَيْعَل: إذا قال المؤذن: حَيَّ على الصلاة.

(١٠٩) من قول الفرزدق في الإمام علي السجاد بن الإمام الحسين بن أمير المؤمنين علي عليهم السلام، عندما انفرجت زحمت الحجيج عند الحجر الأسود، واندهش جالسو هشام بن عبد الملك، فسألوه عنه وعن منزلته التي فاقت منزلة هشام العاجزة عن استلام الحجر الأسود، فتجاهله، فانبرى الفرزدق، وقال ميميته المشهورة، ردا على تجاهل هشام، ومنها هذا البيت الذي ضمنه أبو عبد الله البري هنا: [البسيط]

٢٣_ وَللهِ بَيتٌ لَـــهُ مُكْـــرِمٌ   أَطَـــابَ لَنَـا الذِّكْــرَ وَ المَـأْكَـــلاَ
٢٤_ بِـــدَارٍ بِهَـــا دُرَّ أَزْكَـــى النَّـعِـيمِ   وَ مَـــا عَـنْ ذُرَاهَـــا رَشَـــادٌ خَـــلاَ
٢٥_ حَلَلْنَـــا بِـــهِ زُمْـــرَةً زُمْـــرَةً   وَ لَـمْ يَحْـسِـــدْ الآخِـــرُ الأَوْلَا
٢٦_ بَـدَا فِيــهِ زُهْـــدٌ لَــهُ فِي الدُّنَـا   وَ لَـوْ شَــاءَ أَبْدَى بِــهِ مَـــا غَــلَا
٢٧_ وَلَـكِـنَّــهُ لاِقْـتِــصَـــادٍ سَمَـــا   وَ مَـــا عَنْـــهُ مِنْ غَيرِ بُخْلٍ سَـــلَا
٢٨_ فَـهِمَّـتُـــهُ فِي اكْتِسَـــابِ الَّذِي   تُـنَــالُ بِـــهِ الدَّرَجَـــاتِ العُـــلَا
٢٩_ خَــزَائِـــنٌ مِــنْ كُـتـْبٍ أُتْقِـنَـتْ   تَــرُوْقُ العُيُـــوْنُ إِذَا تُحْـمَـــلَا
٣٠_ عُلُـــوْمٌ بِهَـــا نَـافِـــعٌ حِمْلُـهَـــا   وَ حُـــقٌّ لَـهَـــا حَـــقٌّ أَنْ تُحْمَـــلَا
٣١_ فَيَـا حَـامِلِي العِلْـمِ طَـــوْبَى لَكُـمْ   بِكُـــمْ كُـلُّ صَعْـــبٍ لَنَـــا ذُلِّـــلَا
٣٢_ إِلَى مَـا اقْتَـــنَى مِـنْ سِـــلَاحٍ أَرَتْ   لِأَعْيُنِنَـــا المَنْظَـــرَ الأَهْــــوْلَا
٣٣_ تُـعِيـنُ الكَـمِيَّ(١١٠) عَلَـــى قَـرْنِـــهِ   وَ تُـرْدِي أَخَـــا الـجَلَـــدِ الأَعْـــزَلَا
٣٤_ وَ جَلَّـتْ مَرَابِـــطُ خَـيـلٍ لَـــهُ   عِتَـــاقٌ تَـسِـــرُّ إِذَا تُبْـتَـلَـــى
٣٥_ فَيَـــا سَيِّـدًا مُـفْـضِـــلًا بِـالـنَّـــوا   لِ يَـــا مَـــنْ عَلَـى حَاتَـــمٍ فُضِّـــلاَ
٣٦_ أَلَا اسْلَــمْ وَ دُمْ قَــاهِـــرًا لِلْعِـــدَا   وَ مَـــا مَلَّكُـــوْهُ لَـكُـمْ نُـفِّلَا (١١١)
٣٧_ وَ بُـوْرِكَ فِيْكُـــمْ وَ فِيمَـــا لَكُـمْ   كَـــمَـــا بَـــارَكَ اللهُ فِي الأَوَّلَا

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٢٥_ ١٢٩.

روي الميم

(١١)

قال في مدح أبي عثمان سعيد بن حكم القرشي: [المديد]

١_ يَا عَلِـيَّ النَّجْـــدِ وَ الهِمَـــمِ   حِـزْتَ مَحْضَ الفَخْـــرِ مِنْ قِـــدَمِ
٢_ وبه قَـــدْ لِحْـتَ مُنْفَـــرِدًا   خَيـرَ مَـــنْ يَمْشِـــي عَلَـــى قَـــدَمِ
٣_ وَ تَسَـــامَـــى مَجْـدُكُـــمْ فَلَـــهُ   عِـــزَّةٌ فِي حُـــرْمَـــةِ الحَـــرَمِ

مـا قــال: لا قَــطُّ إِلّا في تَشَــهـدِهِ   لَــولا التشهُّـــدُ كانت لاءَهُ نعــمُ

ديوان الفرزدق: ٥١٢.

(١١٠) الكَمِـيُّ: لشُّجاعُ المقدامُ الجريء، كان عليه سلاح أَو لم يكن.

(١١١) نُفلٌ: الغنيمة.

٤_ وَ لآلِ اللهِ قُــــــومُـــــكُــــــــمُ شَـــــرَفٌ فِي العُـــــرْبِ وَ العَجَـــمِ
٥_ وَ هُـــــــمْ دَأَبًـا أَئِـمْــتُــــنَــــــا بِمَقَـــالِ الصَّـــادِقِ الكَلَـــــمِ[١١٢]
٦_ بِالفَخْـــــــــرِ حِرْتَـــــــهُ وَ عُـــلًا هِـــيَ مِـثْـلُ الزُّهْـــــرِ فِي الظُّلَـــمِ
٧_ وَ بَيَـــانٌ فِي المَقَــــــامِ بِـــــهِ بَـانَ خَـــبَــرُ العِلْـــمِ وَ الحَكَـــمِ
٨_ كَيفَ لاَ يَحْظَــــى بِكُـــلِّ هُــدًى أَحْـــــوَذِيٌّ مِـــنْ بَــنِي حَـكَـــمِ ؟
٩_ الأُوْلَى قَـــدْ أَخْلَصُـــوْا عَمَـــــلًا يَـرْتَـضِـــيـــهِ بَارِئ النَّـسَـــــمِ
١٠_ مَلِــــكٌ كُلُّ المِلُـــوْكِ لَـــــهُ بِعِلُـــوِ المَجْـــدِ كَالخَــــــدَمِ
١١_ مَلِـكٌ ذُوْ العَـــــرْشِ مَلَّكَــــهُ أَسْبَـغَ الإِنْـعَـــامَ وَ الكَـــرَمِ[١١٣]
١٢_ كَمْ مَلَكْنَـــا مِنْـهُ مِـن نِـعَـــمِ نِعَمًـــا تُتْـــرَى عَلَـــى نِـعَـــمِ
١٣_ حَسِـنُ الإِسْــــرَارِ مَـعَ عَلَــــنٍ مُـشْـــرِقُ الأَسْحَـــــارِ وَ العُتَـمِ
١٤_ فَـهْـــوَ فِيْـهَـا لِلعُلُــــوْمِ يُــرَى نَاشِــرًا فِعْلَ الـرِّضَـــى العَلَـــمِ
١٥_ بِالعَـــــينِ مِنْـــهُ سَاهِـــــرَةٌ عَـنْ رِضَـى الرَّحْمَــانِ لَمْ تَنَـمِ[١١٤]
١٦_ فِيـــهِ أَلْقَـــى الفَضْــلَ أَجْمَعَــــهُ مَــــنْ بَــرَاهُ غَـيرَ مُـنْـقَـسِـــمِ
١٧_ جُــــوْدُ كَفِّيـــهِ غَـــدَا مَثَـــلًا مِـنْـهُ قَـــدْ أَثْـرَى أَوْلُـــوْ العَـــدَمِ
١٨_ فِعْـــلُ آبَـــاءٍ لَــــهُ نُـجَّـبٌ سَـــادَةٌ مِـــنْ صَفْـــوَةِ الأُمَـــمِ
١٩_ قَدْ حَمَـى الإِسْـــلَامَ مِنْـهُ أَخُـــوْ عَـزْمَـــةٍ كَالصَّـــارِمِ الخَـــذَمِ[١١٥]
٢٠_ عَامِـلٌ بِـالعِلْـــمِ وَ هْـــوَ بِذِي الـ عَـــرْشِ يُلْفَـــى خَـيرُ مُعْتَـصِـــمِ
٢١_ قَــسَــــمًا بِـاللهِ وَهْــــوَ إِذَا مَـا حَلِفْنَـــا أَعْظَـــمَ القَسَـــمِ
٢٢_ كسَعِيـدٍ مَــا نَــــرَى أَحَـــدًا ذِكْــــرُهُ عَـــذِبٌ بِكُـــلِّ فَـــمِ

---

(١١٢) إشارة إلى الإمامة القرشية، وفي آل البيت عليهم السلام خاصة، قال رسول الله، صلى الله عليه وآله، يقول: (يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا. فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا، فَقَالَ أَبِي: إِنَّهُ قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ). صحيح البخاري: ٩/ ٨١.

(١١٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾. سورة لقمان/ الآية ٢٠.

(١١٤) إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: (عَيْنَانِ لَا تَمَسُّهُمَا النَّارُ: عَيْنٌ بَكَتْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَعَيْنٌ بَاتَتْ تَحْرُسُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ). سنن الترمذي: ٤/ ١٧٥.

(١١٥) خَذَمُ: قاطع.

٢٣_ يَا أَبَا عُثْمَـــانَ عِـشْ أَبَـــدًا   لِلْعُلَـــى وَ الرَّعْـــيِّ لِلْذِمَـــمِ
٢٤_ وَ لِــــدِيـــنِ اللهِ مِنْـــكَ بَـــدَا   أَيّ جِــــــــدٍّ عَنْـكَ لَــمْ يَـــرِمِ ؟
٢٥_ وَ اهْنَا العِيـــدُ المُعِـيـــدُ لَـنَـــا   مِنْـــكَ أُنْـسًا غَـيرَ مُـنْكَـتِـــمِ
٢٦_ فِيـهِ تَبـــدُوْ وَ هَـيَ سَائِلَـــةٌ   مُهْجَـــاتُ الشَّـــاءِ وَ النِّعَـــمِ
٢٧_ نُسْـــكٌ ونَاهِيـكَ مِـنْ نُسْـكٍ   بِثَـــوَابٍ غَـيرِ مُنْـصَـــــرِمِ
٢٨_ كَذُكَـــاءٍ لِحَـتْ فِيـــهِ ضُحـًــى   فِي خِيَـــارِ الجُنْـــدِ وَ الحَـشَـمِ
٢٩_ وَ سَمِـيُّ المُصْطَـفَـــى ابْنُكُـــمْ   تُـلْوَكُـــمْ فِي السَّمْـتِ وَ الشِّيَـــمِ
٣٠_ لَاحَ مِثْـلُ البَــدْرِ خَلْفَـكُـــمْ   سَالِكًـا فِي أَوْضَـــحَ اللُّقَـــمِ[١١٦]
٣١_ فِـــيـــهِ مُـتِّـعَـــتْ مَـــنْ وَزَّرَ   مُـرْتَـضَـى مَـــعَ صُنْـوِهِ حَكَـــمِ
٣٢_ وَ بِكُـــمْ لَاحَـتْ مَنْرَقَـــةُ فِي   أَنْعِـمٍ هَـطَّالَـــــةِ الدِّيَـــمِ
٣٣_ لَا يُـرَى مَحَـــلٌّ بِهَـــا وَ حَـــوَتْ   مِـنْ أَمَـــانٍ أَفْضَـــلَ القَـسَـمِ
٣٤_ فَهْـــيَ ثَـغْـــرٌ لَيـسَ يُرْهِقُـــهُ   بِسَعِيـــدٍ بَـأْسُ مُجْـتَـــرِمِ
٣٥_ بَلْ بِـــهِ يَبــدُوْ العَـــدُوُّ إِذَا   رَامَـــهُ لَحْـمًا عَلَـى وَضَـــمِ[١١٧]
٣٦_ مَعَـــهُ يَحْمِـيــهِ مَـــنْ بِهِـمْ   فِي الوَغَـى ضَـرْبٌ مِـنَ اللُّمَـمِ[١١٨]
٣٧_ يَا عِمَـــادَ الدِّيـنِ دُمْتَ لَنَـــا   عِصْمَـــةً مِـنْ أَوْثَـــقِ العِصَـمِ
٣٨_ وَ ابـقِ يُعْلِيـــهِ وَ يُظْهِـــرُهُ   مِـنْنُ عَـــدْلٍ خَـيـرِ مَـــا حَكَـــمِ
٣٩_ وَ يَلُـــوْحُ الحِفْـــظُ وَ القَلَـــمُ   نِلَتْ سَعْـــدًا غَيـرَ مُنْصَـــرِمِ
٤٠_ مَا حَكَـى ضُـوْءُ الصَّبَـــاحِ لَنَـــا   فِي الدُّجَـى شَيْبًا عَلَـى اللِّمَـــمِ[١١٩]

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب:١٣٢_١٣٦.

(١١٦) اللُّقَمُ: وسط الطريق.

(١١٧) الوَضَمُ: ما وقي به اللحم من الأرض ببارية حصير، وهنا إشارة إلى المثل المعروف: (إن النساء لحم على وضم). ينظر: مجمع الأمثال: ١/ ١٩.

(١١٨) اللُّمَمُ: طائفة من الجن.

(١١٩) اللِّمَمُ: شعر الرأس.

روي النون

(١٢)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [الكامل]

١ـ يَـا لِلْهَـــوَى وَ فُـــؤَادِي الـهَيمَـــانُ إِنَّ الـهَـوَى نَـزْغٌ مِــنَ الشَّـيطَـــانِ[١٢٠]

٢ـ يَسْرِي بِقَلْبِ المَــرْءِ فِي تَـيـهِ المُنَـى فَيَظَـــلُّ مِـثْـلُ الـهَـــائِـــمِ الـوَلْـهَـــانِ

٣ـ لا تَـصْرِفَــنَّ إِلَى الغَــوَانِي[١٢١] هِمَّـــةً وَ النَّفْسُ صُنْ عَنْـهُـنَّ بِالسُّلْــــوَانِ

٤ـ وَ دَعِ النَّسِيبَ بِـهُـنَّ وَ انْظِمْ مِدْحَـــةً فِي السَّيِّـدِ الأَهْــــدَى أَبِي عُـثْـمَـــانِ

٥ـ الأَوْحَـــدُ العَلَـــمُ الرَّئِيسُ المُرْتَـضَـــى المَـاجِـــدُ الأَعْلَـى الرَّفِـيـعُ الشَّـــانِ

٦ـ حِبـرٌ يُحَبـِّرُ مَـا يَشَـــاءُ بَيَـانُـــهُ فَبِصَـــدْرِهِ بَحْـــرٌ مِنَ العِـــرْفَـــانِ

٧ـ وَ لِسَانُــهُ يُنْـشِـي بَدَائِـعَ مِنْ هُـــدًى وَ القَلْبُ مِـنْـــهُ لِخَالِصِ الإِيمَــــــانِ

٨ـ وَرِثَ السِّيَـــادَةَ كَابِـرًا عَـنْ كَـابِـــرٍ فَعَلَتْ مَـــآثِـــرُهُ عَلَـى كَـيــوَانِ[١٢٢]

٩ـ بَـرٌّ شَـرِيفُ النَّـفْسِ شَـهْـمٌ عَـزْمُـــهُ قَـــدْ بَـــذَّ[١٢٣] كُـلَّ مُـهَـنَّـــدٍ وَ سِنَـــانِ

١٠ـ سَارَت لَـــهُ فِي العُـدْوَتَـينِ مَـآثِــرٌ تُـتْـلَـى وَ مَـــا أَنْ مِـنْـــتُ وَ القُـــرْآنِ

١١ـ قِيلٌ[١٢٤] يُقِيلُ مِنَ العِثَـارِ بِفَضْلِـهِ وَ يَـعِـــمُّ بِالإِفْضَـــــالِ وَ الإِحْسَـــانِ

١٢ـ وَ يَقِـيـلُ فِي دَوْحَـــاتِ مَجْــــدٍ رَاسِـخٍ قَدْ حَازَ مِن فَـهْـرٍ وَ مِـنْ عَـدْنَـانِ[١٢٥]

١٣ـ أَرْضَـى الإِلَــهُ بِـهَـدْيِـهِ وَ فِـعَـالِــــهِ فَـلِــذَاكَ مِـنْـهُ فَـــازَ بِالـرِّضْـــوَانِ

١٤ـ مَـا زَالَ مُحْتَسِبًا بِفِعْـلٍ صَالِـــحٍ أَوْلاَهُ أَسْـــنَـى الأَجْـــــرِ فِي رَمَضَـــانِ

---

(١٢٠) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾. سورة الأعراف/ الآية ٢٠٠.

(١٢١) الغَوَانِي: جمع غانية، وهي المرأة التي تستغني بجمالها عن التبرج.

(١٢٢) كَيوَانُ: زحل.

(١٢٣) بَذَّ: علا وفاق وسبق وغلب.

(١٢٤) قِيلٌ: الواحد من أبناء ملوك اليمن، أمثال مملكة سبأ وقوم تبع ذوي الصلاحيات الأكبر، وجمعها أقيال.

(١٢٥) فَهْرُ بن مالك بن النّضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان، وهم قريش لا قريش غيرهم؛ ولا يكون قريشيا إلاّ منهم، وهم من ينتسب إليه عن طريق الأبناء، لا عن طريق الأحلاف التي اعصوصبت حول ذريته، وأشهرهم الهاشميون، رهط رسول الله، صلى الله عليه وآله، وخلاصتهم الطالبيون، وهم ذرية أمير المؤمنين علي وجعفر الطيار وعقيل، أولاد سيد البطحاء أبي طالب بن سيد مكة وزعيمها عبد المطلب بن هاشم عليهم السلام. ينظر: جمهرة أنساب العرب: ١٢.

١٥_ حَسُنَتْ سَرِيرَتُهُ فَطَابَ ثَنَاؤُهُ   وَ أَعْينَ مَنْطِقُهُ بِكُلِّ بَيَانِ
١٦_ مَرْضِيُ آثَارٍ وَحِيدُ فَضَائِلٍ   مُتَوَاضِعٌ فِي عِزَّةِ السُّلْطَانِ
١٧_ حَيٌّ مُحَيَّاهُ الذِّي أَحْيَا بِهِ   هَذِي الجَزِيرَةَ وَ هْيَ فِي الأَكْفَانِ
١٨_ صَلُحَتْ بِصُلْحٍ كَانَ مُبْرِمُ عَقْدِهِ   بِعَزِيمَةٍ مَعَ عَابِدِ الصُّلْبَانِ[١٢٦]
١٩_ وَ بِهِ الإِلَهُ يحُوطُ ثَغْرَ مَنُوْرَقَةَ   مِمَّنْ يَرُوْمُ ذُرَاهُ بِالخُذْلَانِ
٢٠_ لِلْدِّينِ مِنْهُ وَ لِلْدُنَا حَامٍ لَهُ   لِلْرَحِمِ وَ التَّقْوَى أَجَلُّ جَنَانِ[١٢٧]
٢١_ وَ ازْدَانَ عِيدُ الفِطْرِ إِذْ فِيهِ بَدَا   فِي الرِّجْلِ مَحْبُوْرًا[١٢٨] **مَعَ الفُرْسَانِ**
٢٢_ وَأَتَى إِلى مَغْنًى بِهِ نَيلُ الغِنَى   وَ مَرَاتِعُ الخَيرَاتِ لِلْضَّيفَانِ
٢٣_ لَيَنَالَ لَثْمًا فِي يَمِينٍ جُوْدُهَا   لِعُفَاتِهِ[١٢٩] **كَالوَابِلِ الهَتَّانِ**[١٣٠]
٢٤_ يَا أَيُّهَا المَوْلَى الكَرِيمُ نِجَارُهُ   يَا ذَا الكَمَالِ يَجِلُّ عَنْ نُقْصَانِ
٢٥_ عَيْنَاكَ قَرَّتْ بِالنَّجِيبِ مُحَمَّد   وَ رَأَيتَ فِيهِ مُنَاكَ كُلَّ أَوَانِ
٢١_ للهِ مِنْهُ خَيرُ نَجْلٍ مُهْتَدٍ   مِنْ فِيهِ يَبرُزُ أَحْسَنُ التِّبْيَانِ
٢٥_ وَ اسْلَمْ وَ دُمْ فِي عِزَّةٍ وَ سَعَادَةٍ   وَ وقِيتَ مَا يُخْشَى مِنَ الحَدَثَانِ

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٣٩_ ١٤٢.

روي الهاء

(١٣)

قال أبو عبد الله البُرِّيُ في تصدير كتابه الجوهرة: [مخلع البسيط]

١_ يَا رَبِّ يَسِّرْ عَلَيَّ فِيهِ   بِالمُصْطَفَى أَحْمَدَ الوَجِيهِ
٢_ خَيرِ الأَنَامِ الرَّشِيدِ قَوْلًا   أَعْجَزَ لُدًّا بِلَا شَبِيهِ

---

(١٢٦) إشارة إلى عقد الصلح الذي أبرمه أبو عثمان مع أراغون، شارطهم على ضريبة معلومة لقاء عدم دخولهم جزيرته، فضبطها أحسن ضبط. ينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني: ٤/ ٣٧١.

(١٢٧) جَنَانِ: قلب.

(١٢٨) مَحْبُوْرٌ: سعيد.

(١٢٩) عُفَاتُ: الطالبين المعروف.

(١٣٠) الهَتَّانُ: من هَتَنتِ السَّماءُ، أي تتابعت أمطارُها وانصبّت.

٣_ بَدَأْتُهُ فِي أَجَلِّ شَهْرٍ **يُسْدِي أُجُورًا لِصَائِمِيهِ**

٤_ فَمَنْ تَلَا مِنْهُ فِي نَدِيّ **جَلَّ بِهِ عِنْدَ سَامِعِيهِ**

٥_ وَ نَالَ حُسْنَ الثَّوابِ بَرٌّ **لِرِفْعَةِ الذِّكْرِ يَقْتَنِيهِ**

٦_ أَحْبِبْ بِمَا حَازَ مِنَ بَيَانٍ **وَ مَا مِنَ الحُكْمِ حَلَّ فِيهِ**

٧_ فَانْظُرْ إِلَيهِ بِعَينِ عِزٍّ **وَ اشْدُدْ عَلَيهِ يَدَيْ نَبِيهِ**

٨_ وَ كُنْ بِهِ يَا أَخِي ضَنِيناً[١٣١] **خَوْفَ ضَياعِ عَلَى سَفِيهِ**

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/ ١٩_٢٠.

الأراجيز

(١٤)

قال في أبي عثمان سعيد بن حكم القرشي: [الرجز]

١_ هُوَ الهُمَامُ الأَمْجَدُ ابْنُ الهُمَامْ **عَنْ شِرْعَةِ الدِّينِ غَدَا خَيرَ حَامْ**

٢_ القُرَشِيُّ المُجْتَبى للعُلَى **إذْ قَوْمُهُ الصِّيدُ[١٣٢]السَّرَاةُ[١٣٣]الكِرَامْ**

٣_ فَخْرُهُمْ بالمُصْطَفَى أَحْمَد **المُرْسَلِ المُخْتَارِ خَيرِ الأَنَامْ**

٤_ مَنْ قَادَ بالمُعْجِزِ مِنْ قَوْلِهِ **إِلَى رِضَى اللهِ وَ دَارِ السَّلَامْ[١٣٤]**

٥_ صَلَّى عَلَيهِ اللهُ مَا أَشْرَقَتْ **زُهْرٌ وَ مَا انْهلَّتْ عَزَالِيُّ[١٣٥] الغَمَامْ**

٦_ فَأَيُ فَخْرٍ قَدْ سَمَا فِي السَّمَا **وَاتِ العُلَى! فَنَيلُهُ لا يُرَامْ**

٧_ هَذَا الذِي يُعْزَى سَعِيدٌ لَهُ **أَعْنِى الرَّئِيسَ الأَوْحَدِيَّ الهُمَامْ**

٨_ مَن عَزْمُهُ أَوْضَحَ سُبْلَ الهُدَى **تُمْحَقُ بالنُّوْرِ دَآدِي[١٣٦] الظَّلَامْ**

٩_ بِالعَدْلِ فِي الحُكْمِ بَدَا مُغْرَمًا **إنْ غَيرُهُ بالجَوْرِ أَبْدَى الغَرَامْ**

---

(١٣١) ضَنِينٌ: بخيل.

(١٣٢) الصِّيدُ: الأسود، وأصله، اسم علم مذكر من أصل عربي، وهو الملك الذي لا يلتفت من الزهوّ والكبرياء.

(١٣٣) السَّرَاةُ: جمع سري، السيد الشريف في قومه.

(١٣٤) من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. سورة يونس/ الآية ٢٥.

(١٣٥) عَزاليُّ: مفرد عزلاء، يقال: أنزلت السماء عزاليها إشارة إلى شدة وقع المطر.

(١٣٦) دَآدِي: جمع دأدأ، وهي: شدة الظلمة.

١٠_ نُورُ التُّقَى مَنْ قَلْبِهِ مُشْرِقٌ إذْ لَمْ يُدنَّسْ باكْتِسَابِ الأَثَامْ
١١_ مَا رُئِيَ فِي الأمْلَاكِ مَثَلٌ لَهُ فِي كلِّ مَا يَفْعَلُهُ لَا يُذَامْ
١٢_ عَلَى الَّذِي يَرضَى بِهِ رِبُّهُ لَهُ مَسَاءً وَ صَبَاحًا مُقَامْ
١٣_ وَ مَجْدُهُ مِنْ قِدَمٍ رَاسِخٍ حَيثُ تَبَدَّى زَمزَمُ وَ المَقَامْ
١٤_ يَمنَحُ إحْسَانًا لِيَبْقَى لَهُ ذُخْرًا لِيُومٍ جُلَّ فِيهِ القِيَامْ
١٥_ يَبْهُرُ أَرْبَابَ النُّهَى لَفْظُهُ بِمُعْجِزٍ مِنْ نَثْرِهِ أَوْ نِظَامْ
١٦_ أَفْهَامُنَا تَنْبُوْ عَنْ إدْرَاكِهِ عَجَزًا كَمَا يَنْبُوْ الحُسَامُ الكَهَامْ[١٣٧]
١٧_ وَخَطُّهُ البَاهِرُ دَأبًا لَهُ بِأَبْدَعِ الحُسْنِ أَشَدُّ الْتِئَامْ
١٨_ عَدْلٌ رَضِيً فِي الحُكْمِ بَرٌّ لَهُ بِطَاعَةِ اللهِ أَجَلُّ اعْتِصَامْ
١٩_ حَوَى سَدَادَ الرَّأْيِ فِي مَوْطِنٍ بِسَعْدِهِ أَرْجَاؤُهُ لَا تُضَامْ
٢٠_ للهِ ثَغْرٌ حَاطَهُ سَعْدُهُ وَ جَأْشُ قَلْبٍ يَقِظٍ لاَ يَنَامْ
٢١_ يَفْعَلُ فِي يَومِ الوَغَى بَأْسُهُ أَضْعَافَ مَا يَفْعَلُ جَيشٌ لُهَامْ[١٣٨]
٢٢_أرْوَعُ[١٣٩] يُحْبِي الرَّوعَ أعْدَاؤُهُ وَ عَزْمَةٌ تَجْلُوْ الخُطُوْبَ العِظَامْ
٢٣_ فَدَامَ مَحْمِيَّ الحِمَى ظَافِرًا وَ لِلْعِدَى لَا زَالَ دَأْبًا سِمَامْ

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/١٥_١٧.

(١٥)

قال في الزهد: [الرجز]

١_ للهِ دَرُّ مُنْصِفٍ أَلْغَى الحَسَدْ! فَهْوَ مُبِيرٌ لِلأُجُوْرِ وَ الجَسَدْ[١٤٠]
٢_ وَ الحَقُّ خَيْرُ مَنْهَجٍ يُتَّبَعُ بِهِ الإلَهُ الدَّرَجَاتِ يَرْفَعُ
٣_ وَ الكَذِبُ المَكْرُوْهُ شَرُّ خُلَّةْ تُوْلِي الَّذِي بِهَا يَدِينُ ذِلَّهْ
٤_ وَ هَانَ فِي النَّاسِ امْرُؤٌ كَذَّابُ كَأَنَّهُ مَا بَيْنَهُمْ ذُبَابُ

---

(١٣٧) الكَهَامُ: صفة للسيف الواهن.
(١٣٨) لُهَامُ: عظيم كأنه يلتهم كل شيء.
(١٣٩) أرْوَعُ: الذي يعجب بجماله أو شجاعته، ويدخل الروع في قلوب خصومه.
(١٤٠) أخذ المعنى من الحديث النبوي:(الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ، كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ). سنن ابن ماجة: ٢/ ٤٠٨.

٥_ وَ صَاحِبُ الحَــقِّ عـزِيــزٌ مُكْــرَّمُ		فِي كُـلِّ نَــادٍ قَــدْرُهُ يُـعَظَّـمُ
٦_ يَا رَبَّـنَـا ارْزُقْنَا لَــهُ اتِّبَـاعـًا		وَ اجْعَـل لَـنَـا بِفَضْلِـهِ انْتِفَـاعَـا

التخريج: الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ١/١٧_١٨.

(١٦)

قال يمدح أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي: [مجزوء الرجز]

١_ الحَمْـدُ لِلْحَمِـيـدِ		المُبْـدِي المُعِيـدِ
٢_ ذِي المَجْـدِ وَ السَّنَـاءِ		وَ الحَمْـدِ وَ الثَّنَـاءِ
٣_ نَحْمُـدُهُ وَ نَشْـكُـرُهُ		حَـقًّا وَ لَـيْـسَ نَكْـفُـرُهُ
٤_ فَاللهُ أَهْـلُ الحَمْـدِ		وَ الشُّكْـرُ دُوْنَ حَـدِّ
٥_ جَعَلْنَـا أَهْـدَى الأُمَـمْ		بِمَـنْ بِـهِ الرُّسُـلُ خُـتَـمْ
٦_ ذِي الخُلْـقِ العَظِيـمِ		وَ المَجْـدِ الكَـرِيـمِ
٧_ مَنْ خُـصَّ بَعْـدَ القُرْبِي[١٤١]		مِـنْ رَبِّـهِ بِالحُـبِّ
٨_ صَلَّـى عَلَيـهِ مَـنْ حَبَـاهُ		الحُـبُّ مِنْـهُ وَ اجْتَـبَـاهُ
٩_ وَ نَسْـأَلُ اللهَ الرِّضَـا		عَـنِ الرَّئِيـسِ المُـرْتَضَـى
١٠_ خَيرُ الخِيَـارِ ابْنُ حَكَـمْ		ذِيْ مَنْطِقٍ يُنْشِـي الحِكَـمْ
١١_ مَـنْ كَأَبِي عُثْمَـانَـا		بَيَـانُـهُ أَبَـانَـا
١٢_ فَصْلُ الخِطَـابِ وَ اللُّسِـنْ		بِالمَنْطِـقِ العَذْبِ الحَسِـنْ
١٣_قَصَّـرَ قَـسٌّ عَـنْ مَـدَاهُ		إذ البَيَـانُ مَـا عَـدَاهُ
١٣_ وَ عَـنْ ابْنِـي صَـوْحَـانَـا[١٤٢]		قَـدْ سَلَـبَ الإِحْسَـانَـا
١٤_ وَ كَـانَـتْ الفَصَـاحَـهْ		لِـنُطْقِـهُـمْ مُتَـاحَـهْ
١٥_ للهِ مِنْـهُ أَوْحَـدُ		لَـهُ فِعَـالٌ يُحْمَـدُ

(١٤١) أخذ هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ. فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أَو أَدنَىٰ. فَأَوحَىٰٓ إِلَىٰ عَبدِهِۦ مَآ أَوحَىٰ﴾. سورة النجم /الآيات ٨_١٠.

(١٤٢) إشارة إلى الصحابيين الجليلين سيحان وصعصعة ابني صوحان، رضوان الله تعالى عليهما، اللذين اشتهرا بالخطابة، وقد تقدم ذكرهما في الهامش ٥٦، شرحا للبيت الثاني من القصيدة الرابعة التي يمدح فيها أبو عبد الله البري أبا عثمان سعيد بن الحكم القرشي.

١٦_ وَ مَجْـــــــدُهُ تَلِيـــــــدُ حَيثُ جَـثَــا مَحْمُـــــــــوْدُ

١٧_ أَعْظِـمْ بِفِيلِ أَبْـرَهَـــة[١٤٣] أَمْسَــك فَـهُـمَــا شَـرَهَــــــهْ

١٨_ وَ صَـــــــدَّ إِذْ قِـيـــــــلَ إلى أُمْ القُـــــــــرَى مُـهَـــــزْوِلَا

١٩_ بِبَـرَكَــاتِ مَــوْلِـــــــدِ[١٤٤] سَـيـِّـدِنَـا مُحَـمَّـــــــــــدِ

مَــوْلِـــــــدِ[١٤٤]

٢٠_ ذُوْ شَـرَفٍ سَـــامِي الــذُّرَى إِذْ حَـــــلَّ فِي أُم القُــــــرَى

٢١_ بِـسِـــرةِ[١٤٥] البَطْـحَـــــاءِ وَ النَّجْـــــدِ مِـنْ كَـــــدَاءِ[١٤٦]

٢٢_ فَيَــا لَـــهُ مِـنْ شَـــــرَفٍ يُـعْـــــــرَفُ بِالمُـعَـــــــرَّفِ

٢٣_ وَ مِنْـه بَـينَ الأَخْشَـبَـينِ[١٤٧] مَجْـــدٌ ثَـــوَى مِـــنْ غَـيرِ مَـينِ

٢٤_ يَــا خَـــيرَ مَـــنْ يُـؤَمَّــــلُ وَ لَـيـسَ عَـنـــهُ مَـعْـــــدلُ

٢٥_ وَ مَـنْ لَـــهُ الفَضْـــلُ الَّـذِي مِــــنْ آدَمِ بِـــــــهِ غُــــدِي

٢٦_ قَـدَّمْتُ هَـــــذَا الرَّجَــــزَا لِمَـــا إِلى الحُسْـــنِ اعْـتَـزَى[١٤٨]

٢٧_ وَ بَـعْـــدَهُ سِقْتُ كَـلِـــــمْ تَـحْكِـــي الجُمَـــانَ المُنْتَظِــمْ

٢٨_ وَ هَـــــا أَنَــا أَسْـرِدُهَـــــا وَ مَجْـدُكُـــــمْ يِحْمُـــــدُهَــــا

٢٩_ وَ العُــــــــذْرُ فِي تَقْـصِـيرِ ذِيْ سَقَــــــــمٍ[١٤٩] مُـغِـــيـــرِ

٣٠_ عَـلَـــــــــــى ذَوِي الآدَابِ فِي القِشْــــــــرِ لَا اللُّبَـــــابِ

التخريج: لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب: ١٣٠_١٣٢.

---

[١٤٣] هو أبرهة الأشرم من ملوك اليمن المشهورين، حاول هدم الكعبة الشريفة، مستخدما الفيلة في ذلك، ونعت بصاحب الفيل في السورة المعروفة. ينظر: السيرة النبوية، ابن هشام الحميري: ١/ ١٤٢.

[١٤٤] كذا ورد الشطر وواضح أن فيه خلل في الوزن.

[١٤٥] سِـرةٌ: وسط.

[١٤٦] كَدَاءُ: جبل بمكة، وهو عرفة بعينها، وهي كلها موقف إلا عرنة فليست من الحرم، بينها وبين مكة رمية حجر. ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار: ٤٩٠.

[١٤٧] الأَخْشَـبَانِ: جبلا مكة المكرمة، أحدهما جبل أبي قبيس على رواية، وقد ورد في الأثر أن الروح الأمين جبرئيل عليه السلام، قال: يا محمد إن شئت جمعت الأخشبين عليهم، فقال صلى الله عليه وآله: دعني أنذر أمتي. ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار: ١٨.

[١٤٨] اعْـتَـزَى: انتسب.

[١٤٩] سَقَمٌ: مرض.

(١٧)

قال ابن عبد الملك المراكشي: له مصنفات مفيدة، منها الجوهرة في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العشرة، ومنها: العمدة في ذكر النبي – صلى الله عليه وسلم– والخلفاء بعده في نسختين، إحداهما أكبر من الأخرى، وفي صغراهما يقول– ونقلته من خطه– :[مجزوء الرجز]

١ـ هَـــذَا كِتَـــابُ الـعُمْـــدةِ لِلْذِّكْـــرِ خَيـرُ عُـــدَّةِ

٢ـ مُشَـــرِّفٌ فِي مَـــلإٍ مـُـؤنِـــسٌ في وَحْـــدَةِ

التخريج: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ٥/١٦١.

جريدة المضان:

بعد القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم بن أبي النجود الكوفي

_ **اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى**، أبو الحسن علي نور الدين بن موسى بن سعيد العنسي الأندلسي (ت ٦٨٥هـ)، اختصره، محمد بن عبد الله بن خليل، تحقيق، إبراهيم الأبياري، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، ١٩٥٩م.

_ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن الأثير الجزري (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق، علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

_ **الإحاطة في أخبار غرناطة**: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد الخطيب السلماني الغرناطي (ت ٧٧٦هـ)، مكتبة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٧٣م.

_ **الإصابة في تمييز الصحابة**، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥ هـ.

_ **برنامج التجيبي**، القاسم بن يوسف بن محمد بن علي التجيبي السبتي (ت ٧٣٠هـ)، تحقيق وإعداد، عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، بيروت، د ت.

_ **بيوتات الأنصار في الأندلس.. أنسابهم وبيوتاتهم وعلمائهم ودولتهم**، محمد جمعة عبد الهادي موسى، دار أمجد للنشر والتوزيع، ط١، عمان، ٢٠١٧م.

_ **تاريخ آداب العرب**، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٧٤م،

_ **تاريخ الأمم والملوك**: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت ٣١٠هـ)، اعتنى به، أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، مكة المكرمة. د ت.

_ **تحف العقول عن آل الرسول**، أبو محمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبة الحراني (كان حيا في القرن الرابع الهجري)، عنى بتصحيحه والتعليق عليه، علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

_ **جمهرة أنساب العرب**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق وتعليق، عبد السلام محمد هارون، دار المعارف ، ط١، القاهرة، ١٩٦٢ م.

_ **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.

_ **الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة**، أبو عبد الله البري التلمساني (ت ٦٨١هـ)، نقحه وعلق عليه، الدكتور محمد التونجي، مشورات دار الرفاعي، ط١، الرياض، ١٩٨٣م.

_ **الجوهرة في نسب الإمام علي** وآله، أبو عبد الله البري التلمساني، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٣م.

_ **الحلة السيراء**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، تحقيق، الدكتور حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

_ **ديوان طرفة بن العبد**، صنعة، أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠م.

_ **ديوان علقمة الفحل**، علقمة بن عبده بن ناشرة التميمي (ت ٢٠ ق. هـ)، شرح، يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشنتمري الأندلسي (ت ٤٦٧هـ)، تحقيق، لطفي الصقال وآخرون، دار الكتاب العربي، ط١، حلب، ١٩٦٩م.

_ **ديوان الفرزدق**، أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة المجاشعي التميمي (ت ١١٠هـ)، شرحه وضبطه وقدم له، علي فاعور، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٧٨م.

_ **ديوان كعب بن زهير**، صنعة السكري، شرح ودراسة الدكتور مفيد قميحة، دار الشواف للطباعة والنشر، ط١، الرياض، ١٩٨٩م.

_ **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي (ت ٧٠٣هـ)، تحقيق، الدكتور إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط١، تونس، ٢٠١٢ م.

_ **الروض المعطار في خبر الأقطار**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري (ت ٩٠٠هـ)، تحقيق، الدكتور إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠م.

_ **زواهر الفكر وجواهر الفقر**، أبو العلاء محمد بن علي ابن المرابط المرادي الأندلسي (ت ٦٦٣هـ)، دارسة وتحقيق، الدكتور أحمد المصباحي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة،ط١، الرباط، ٢٠١٠م.

_ **سنن ابن ماجة**، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د ت.

_ **سنن الترمذي**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي، (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق، إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، القاهرة، ١٩٧٥ م.

_ **السيرة النبوية**، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٣هـ)، تحقيق، مصطفى السقى وآخرون، شركة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٥م.

_ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد بن عمر بن سالم بن مخلوف المالكي (ت ١٣٦٠هـ)، علق عليه، عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٣٣م.

_ **صحيح البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق، جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق، مصر، ١٣١١ هـ.

_ **لباب اللباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب**، مؤلف مجهول، تحقيق، الدكتور أحمد المصباحي، منشورات زين الحقوقية، ط١، بيروت، ٢٠١٥م.

_ **لسان العرب**، أبو عبد الله محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي (ت ٧١١هـ)، مكتبة دار المعارف، د ط، القاهرة، ١٩٧٩م.

_ **مجمع الأمثال**، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت ٥١٨هـ)، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ط١، د ت.

_**مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحّدي:** عبد الهادي أحمد الحسيسن، مطبعة الشويخ، تطوان، ١٩٨٢م.

_ **معجم قبائل العرب**، محمد رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

_ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى المقري التلمساني (ت ١٠٤٢هـ)، تحقيق، الدكتور إحسان عباس، دار الكتب العلمية، ط٧، بيروت، ١٩٩٧م.

_ **نهج البلاغة**، جمع الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام (ت ٤٠٦هـ)، شرح، عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، د ت.

_ **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق، أحمد الأرناؤوط وآخرون، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.

اللاّزم الدائم واللاّزمُ العرضي في كتاب التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيان الأَندلسي

الأستاذ الدكتور علي جاسب الخزاعي **المدرس المساعد أحمد موفق مهدي**

جامعة البصرة/ كلية التربية للعلوم الأنسانية/ قسم اللغة العربية

الْمُلَخَصُ:

اللاّزِمُ الْدَّائِمُ مِنْ اللوازِمِ التي تنمازُ بعدمِ انفكاكها عن ملزومِها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ؛ لأنَّهُ يصاحبُ ملزومهُ ولا يفارقهُ أبداً، واللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ يقعان موقعاً محوريَّاً في الفكرِ النَّحويّ، فضلاً عن قواعدِهما، وأُسسِهما؛ لأنَّهُما مِنْ المفاهيمِ المهمةِ التي اعتمدَ عليها الفكر النَّحويّ في صياغةِ أفكارِهِ ورؤاهِ، وبيَّنَ البحثُ الكلامُ يترتبُ بفعلِ قوةِ الجذبِ المعنويّ، أو قوة العلاقة التَّلازميَّة بينَ الزَّوجينِ المتلازمينِ، لذا فالألفاظُ تترتبُ ترتيبَ المعاني في النَّفسِ، والمتقدمُ في الموقعِ يلزمُ التَّقدمُ في المنزلةِ والمكانةِ، والمتأخرُ في الموقعِ يلزمُ التَّأخر في المنزلةِ والمكانةِ أيضاً هذا مِنْ جهةٍ، ومِنْ جهةٍ آخرى أنَّ مفهوم اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ مِنْ المفاهيمِ المعرفيَّةِ التي تتأسسُ في ضوئِها أبوابٌ نحويَّة كثيرة، وتتأسسُ أيضاً في ضوئِهِ أحكام نحويَّة متعددة في أبوابٍ نحويَّةٍ مختلفةٍ، فضلاً عن ذلكَ فإنَّ القواعد والأحكام التي بُنِيتْ في حقيقتها على مفهومِ الأَزِم الْدَّائِم وَالأَزِم الْعَرَضِيّ مثلت الوجه الثَّابت والمستقر للفكرِ النَّحويّ وراهُ.

الكلمات المفتاحيَّة: اللاّزِمُ، **الْدَّائِمُ ، الْعَرَضِيُّ ، كِتَابِ الْتَّذْيِيْلِ وَالتَّكْمِيْلِ فِيْ شَرْحِ كِتَابِ الْتَّسْهِيْلِ**

The Permanent Imperative and The Accidental Imperative in The Appendix and Complement Book in The Explanation of The Book of Facilitation of Abi Hayyan Al-Andalusi

Prof. Dr. Ali Jaseb Al-Khuzaie
Ahmed Mowaffaq Mahdi
College of Education for Humanities / University of Basra

Abstract

The permanent imperative is one of the requisites that are distinguished by its inseparability from their binding at all times and in every place because it accompanies its imperative and never separates from it. The permanent and accidental tense fall a pivotal position in the

grammatical thought, as well as their rules and foundations; since they are among the important concepts on which the grammatical thought relied on in formulating its ideas and visions. The research clarified that the speech result from the effect of the force of moral attraction, or the strength of the correlative relationship between the inseparable pairs, so the words are arranged in the order of meanings in the soul, and the preceding in the position requires advancement in status and position, and the late in the position necessitates the delay in the position and status in one hand, and on other hand the concept of the permanent imperative and the accidental imperative is one of the cognitive concepts that many grammatical chapters are established. And in the light of which multiple grammatical provisions are also established in different grammatical chapters. In addition, the rules and provisions that are established on the concept of the permanent and accidental imperative represent the stable aspect of the grammatical thought behind it.

الْمُقَدِمَةُ:

إنَّ دراسةَ مفهوم التَّلازم في التَّفكيرِ النَّحويّ بوصفهِ مفهوماً ذهنيَّاً الذي نقومُ بدراستهِ دراسةً تحليليَّةً، وهذهِ الدِّراسةُ التَّحليليَّةُ تقتضي منا أن نبدأ ببيانِ أقسام التَّلازم، وأنماطه، وطبيعة كلّ نمطٍ مِنْ هذهِ الأنماطِ، والتَّعريف بها، وبيان ما لهُ مِنْ أثرٍ في النِّظام النَّحويّ، فالتَّلازم لم يكن منجلياً بصورةٍ واحدةٍ، وجارياً على نسقٍ واحدٍ، بل لاحظنا في ضوءِ قراءة كتاب التَّذييل والتَّكميل في شرحِ كتابِ التَّسهيل أنَّ لهُ أقساماً وأنماطاً واضحةً وجليَّةً في مادةِ الدِّراسةِ، وهذا الأمر ألزم الباحث أن يظهرَ هذهِ الأقسام والأنماط ويكشفها ويبينُ أثرها، ومِنْ هذهِ الأنماط اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ التي ستقتصرُ الدِّراسة عليهما.

فالدِّراسةُ تتناولُ موضوع اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ بوصفها علاقة رابطة بين مفهومينِ، أو شيئينِ في كتابِ التَّذييلِ والتكميلِ في شرحِ كتابِ التَّسهيلِ، ويلاحظ المتتبّعُ لنصوصِ الكثير مِنْ الفلاسفةِ والمناطقةِ، واللذين يهتمونَ بعلومِ الكلام حضورًا عريضًا لمسألة التَّلازم أو اللزوم في بناءِ نسقهم المعرفيّ والفكريّ، ولاسيما عندما يستدلّونَ ويحلّلونَ المعاني ويدرسونَ نمط العلاقات فيما بينها، ثمَّ ينتقلونَ مِنْ مفهومٍ إلى آخرٍ بلحاظ تلازمه معهُ، سواء كان تلازمًا منطقيًّا أم عرفيًّا أم لغويًّا...، وهذهِ العلاقةُ هي مِنْ المفاهيمِ منطقيَّة متداولة في علمِ المنطقِ، بل وفي الدِّراسات الأصوليَّة والدِّراسات الفلسفيَّة، وقد عتنوا فيهِ كثيراً وكتبوا، ونظَّروا لهُ كثيراً، ولمَّا نُيممُ أبصارنا صوب الدِّراسات النَّحويَّة ولا سيما الدِّراسات النَّحويَّة عند القدماء نجدهم لم ينظروا ولم يكتبوا ولم يعتنوا فيهِ كثيراً، ولم يكن مفهوم التَّلازم عندهم في- الدِّراسات النَّحويَّة- محطة للعنايةِ، ولم يسلطوا عليه الأضواء كما هو الحال في الدِّراسات المنطقيَّة والفلسفيَّة، والعلوم الكلاميَّة

الأخرى التي أعتنت وأهتمت بمفهومِ التَّلازم، وبينت هذا المفهوم مِنْ حيث التَّعريف والأقسام والأنواع، وما شاكل ذلك، لذا جاءتْ الدِّراسةُ مبيّنة لنمطينِ مِنْ أنماط التَّلازم، وهذا النمطانِ هما اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ.

وحاولتُ جاهداً ـ في هذا البحثِ ـ تطبيقُ مفهوم اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ على النُّصوصِ المستخرجة مِنْ كتابِ التَّذييلِ والتكميلِ في شرحِ كتابِ التَّسهيلِ، مُستهلاً البحث بمقدِّمةٍ، وتمْهِيْدٍ وَمِنْ ثَمَّ لحقتهما مبحثانِ، وخاتمةٍ.

وقسّمتُ البحثَ على مبحثينِ تناولتُ في المبحثِ الأول اللاّزِمُ الْدَّائِمُ، وعرضتُ في المبحثِ الثانيّ اللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ، وقد سبقَ الدِّراسةُ تمهيدًا نظريًا ذكرتُ فيهِ: تعريف التَّلازم في ضوءِ العلوم المختلفة، فضلاً عن تعريفهِ في اللغة، وَمِنْ ثَمَّ خَلُصَ البحثُ إلى أهمِّ النَّتائجِ التي توصلتُ إليها.

الْتَّمْهِيْدُ

اللازمُ في اللّغةِ: هو الحكمُ الذي يكونُ مقتضياً لحكمٍ آخرٍ، بأن يكون إذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجودهِ، ككون الشَّمس طالعة، وكون النَّهار موجوداً، فإن الحكم بالأول مقتض للحكم بالآخر...، فالتَّلازمُ: هو يستعملُ بمعنى امتناع الانفكاك اصطلاحاً، وبمعنى التبعيَّة لغةً، وكلُّ واحدٍ منهما متعدّ بنفسهِ، ومعنى لزوم شيء عن شيء كون الأول ناشئاً عن الثاني وحاصلاً منهُ، لا كون حصولهُ يستلزمُ حصولهُ، وفرق بين اللازم من الشيء، ولازم الشيء بأن أحدهما علّة الآخر في الأولِ بخلافِ الثَّانيّ[1].

اللازمُ في الفلسفةِ: على وجهينِ: أحدهما أن يكون الشيء لازماً عن الشيء بطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء، والإسخان عن الحار، والآخر أن يكون لازماً عنهُ وهو أن يكون بالعلم بذاتهِ، وأنَّهُ يعلمُ أنَّهُ يصدر عنه ذلك اللازم، و هو اللزوم الذي يلزم عن البارئ فإنَّهِ في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته، أن له المجد و العلو، و أن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجدهِ، وعلوّهِ[2].

اللازمُ في المنطق: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، فتارة يكون لازماً لخصوص الوجود الخارجي لموضوعه، كوصف الحرارة للنار، فالحرارة لازمة للنار الخارجية لا الذهنية. وتارة يكون لازماً لخصوص الوجود الذهني لموضوعه، كوصف الكلي للإنسان. وتارة يكون لازماً لخصوص الوجودين معاً كوصف الزوجية للأربعة أو الفرد للثلاثة، ويسمى هنا لازم الماهية[3].

---

(1) ينظر: المؤسسة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل ونقد)، جيرار جهامي: ٢/ ٢٣٩٧- ٢٣٩٩.

(2) ينظر: التعليقات، ابن سينا: ١٠/ ٣٣٩.

(3) ينظر: المنطق، الشيخ المظفر: ١٧٩/٢.

وفي ضوءِ ما تقدم يتبينُ أنَّ التَّلازمَ هو علاقة رابطة بين مفهومينِ متلازمين غير منفكيين في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ : اللاَّزِمُ الدَّائِمُ

اللاّزِمُ الدَّائِمُ: هو ما لا يُفارقُ ملزومهُ في كلِّ وقتٍ، أو هو ما يصاحبُ ملزومهُ في كلِّ موضعٍ[٤].

نحو لزومُ الصَّدر للفظِ (كأيِّن) في قولِ أبي حيانٍ: "**معنى (كأيِّن) و(كذا) كمعنى (كم) الخبريَّة، ... وتنفردُ مِنْ (كذا) بلزومِ التَّصديرِ**"[٥]، وهذا يعني أنَّ كأيَّن تَلزمُ الصَّدرَ في الجملةِ، فالتَّصديرُ مِنْ لوازمِها الدَّائمة، والمصاحبُ لها، ولا ينفكُ عنها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

ونحو لزومُ الألف في المثنى في اللغةِ حارثيَّةِ، وهذا ما أشارَ إليهِ أبو حيانٍ بقولهِ: "**ولزومُ الألفُ لغة حارثيَّة يعني لزوم الألف في الرَّفعِ والنَّصبِ والجرِ، فلا تنقلبُ إلى الياءِ في النَّصبِ والجرِ**"[٦]، وهذا يعني أنَّ فالألفَ لازمٌ دائماً للمثنى لاينفكُ عنهُ أبداً في كلِّ موضعٍ يُلازمهُ بحسبِ اللغةِ حارثية، فهو لازمٌ لهُ في الرَّفعِ والنَّصبِ والجرِ، فلا ينفكُ عنهُ في حالتي النَّصبِ والجرِ، وإنَّما يُلازمهُ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

وفي مثالٍ آخرِ لزوم الأحرف المشبه بالفعلِ، والفعلُ النَّاقصُ (كان) المبتدأ والخبر، وهذا ما ذكره أبو حيانٍ بقولهِ: "**(إنَّ) للتَّوكيد، و(لكنَّ) للاستدراك، و(كأنَّ) للتشبيه، وللتَّحقيقِ أيضًا على رأي، و(ليتَ) للتَّمني، و(لعلَ) للتَّرجي، وللإشفاقِ، والتَّعليلِ، والاستفهام، ولهنَّ شبهٌ بـ(كان) النَّاقصة في لزومِ المبتدأ والخبر**"[٧]، وهذا يعني أنَّ الأحرف المشبه بالفعلِ، والفعل النَّاقص (كان) يُلازمانِ المبتدأ والخبر في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، ولا ينفكانِ عنهما أبداً.

ونحو (أي) تلزمُ الإعرابَ، ولا تلزمُ البناءَ دونَ سائر الموصولات؛ لأنَّها لزمتْ الإضافةَ، وهذا ما أشارَ إليهِ أبو حيانٍ بقولهِ: "**وقد نص النَّحويونَ على أنَّ سبب إعراب (أي) دون سائر الموصولات إنَّما هو لزوم الإضافة، وأنَّ نفس لزوم الإضافة موجبٌ للإعرابِ**" [٨]، وهذا يعني أنَّ (أي) تلزمُ الإعرابَ، ولا تلزمُ البناءَ دونَ سائر الموصولات؛ لأنَّها لزمتْ الإضافةَ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، فالإعرابُ ملازمٌ لها ولا ينفكُ عنها أبداً، وسبب هذا اللزوم لزومها للإضافةِ،

---

[٤] ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا:

[٥] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، المحقق: حسن هنداوي: ١٠/ ٤٦.

[٦] المصدر نفسه: ١/٢٤٥.

[٧] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٥/٥.

[٨] المصدر نفسه ٢/٢١٢

[٨] المصدر نفسه: ٢/٢١٢.

فالإعرابُ مِنْ لوازمِها الدَّائمة، والمصاحبُ لها، ولا ينفكُ عنها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ؛ لأنَّها ملازمةٌ للإضافةِ، وكلُّ ما يلزمُ الإضافةَ يلزمُ الإعرابَ.

ونحو لفظةُ (عَمْرَكَ اللهُ) تلزمُ الإضافةَ دائماً وهذا ما أشارَ إليهِ أبو حيانٍ بقولهِ: "**عَمْرَكَ اللهُ، في لزومِ الإضافةِ**"(٩)، فلفظةُ (عَمْرَكَ اللهُ) تلازمُ الإضافةَ دائماً، ولا تنفكُ عنها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، فالإضافةُ مِنْ لوازمِها الدَّائمة، والمصاحبةُ لها.

ويقولُ أبو حيانٍ في مثالٍ آخرٍ متحدثاً عن الأسماءِ التي لازمتْ النِّداء دائماً إذ يقول: **أسماءٌ لازمتْ النِّداء هي: فُل وفُلة ومكرمان وملأمان وملأم ولُؤْمان ونَوْمان، والمعدولُ إلى فُعَل في سبِّ المذكر، وإلى فَعالِ مبنيَّاً على الكسرِ في سبِّ المؤنث، وهو والذي بمعنى الأمر مقيسان في الثلاثيِّ المجرد، وفاقاً لسيبويه، وقد يقالُ: رجل مَكرُمان ومَلْأمان، وامرأة ملأمانة**"(١٠)، فهذهِ الأسماءُ لازمتْ النِّداءَ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، فهو ملازمٌ لها ولا ينفكُ عنها أبداً، ولم يُتَصرَّفْ فيها بأن تُلازمُ مبتدأً ولافاعلةً ولا مفعولةً بإطلاقٍ ولا مجرورةً، إذ لا تُذكرُ إلَّا مسبوقةً بحرفِ النِّداء، وهي:

أ- (فُل) بمعنى (فُلانٌ)، ويكونُ مبنيَّاً على الضمِّ دائماً مسبوقاً بحرفِ النِّداء ظاهراً أو مقدراً، فتقولُ: يا فُل ما ذا وراءكَ؟ وللأنثى (فُلة) ، وليس ذلك مِنْ التَّرخيم، فلو كان منهُ لما لحقه التَّاء، ولم تحذف منهُ الألف.

ب . ما سمع مِنْ الصِّفات مِنْ قولهم: يا لؤمان، ويا ملأمان، ويا ملأم. لعظيم اللؤم، ويا نَومان لكثير النَّوم، ويا ملكعان مرادا بهِ اللؤم، يا مكرمان، ويا مخبثان، يا مطيبان، يا مكذبان(١١).

ح . وزن (فُعَل) بضمِ الفاء، وفتح العين، يكونُ مِنْ كلِّ فعل ثلاثي مقصوداً بهِ سبّ المذكر، ويلزمُ أن يسبقَ بأداة النِّداء، فيقالُ: يا فسقُ، يا غدرُ، يا لكعُ، يا خبثُ، يا لؤمُ ... الخ. وكلُّهُ منادى مبنى على الضمّ فى محلّ نصبٍ(١٢).

د . وزنُ (فَعَال) يكونُ مِنْ كلِّ فعلٍ ثلاثيّ مقصوداً بهِ سبّ الأنثى، ويلزمُ أن يسبقَ بأداة النِّداء، فيقالُ: يالكاع، يا خباث، يا فساق، يا غدار، ويكون مبنياً لفظاً على الكسر، وحقّه البناء على الضمِّ مقدراً في محل نصبٍ(١٣).

هـ . إذا لم يصرّح باسم المنادى فإنَّهُ يُكنّى عنه بـ(هن) للمذكر، و(هنت) بسكون النُّون وفتحها

(٩) المصدر نفسه: ١٦٢/٧.

(١٠) المصدر نفسه: ٥/١٤.

(١١) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، المحقق: رجب عثمان محمد ورمضان عبد التواب: ٣/ ١٤٩.

(١٢) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك: ٣/ ٤١٩.

(١٣) ينظر: شرح المفصل، ابن يعيش: ٤ / ٥٧.

للمؤنث، والتَّاء فيهِ للإلحاق والتَّأنيث كما في أخت وبنت، مع مراعاة العدد، فيقالُ: يا هن أقبل، يا هنان أقبلا، يا هنون أقبلوا، يا هنت أقبلي، يا هنتان أقبلا، يا هنات أقبل،. فهذهِ الكلمات ينادى بها للمجهولِ والمجهولةِ، وتكونُ بمعنى (إنسان) [١٤].

وفي ضوءِ ما تقدم يتبيّنُ أنَّ ما يُلازمُ النِّداء مِنْ الأسماءِ السَّابقة لا يجوزُ أن ينعتَ منها شيء؛ لأنَّها لا تُلازمُ شيئاً إلَّا النَّداءَ، فالحالةُ التَّلازميَّةُ بين المنادى والنِّداء – اللازم والملزم – لا يمكنُ الإنفكاك والإفترق فيما بينهما أبداً، فهما متلازمانِ دائماً لا ينفكانِ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، فالنِّداءُ مِنْ لوازمِ الدَّائمة لهذهِ الألفاظِ، والمصاحبةُ لها.

اللوازمُ في ضوءِ هذهِ الأمثلة لوازمٌ دائمةٌ غير منفكة عن ملزومِها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ؛ لأنَّها تصاحبُ ملزومها ولا تفارقهُ أبداً.

واللازمُ الدَّائمُ يقعُ موقعاً محوريَّاً في الفكرِ النَّحويّ، فضلاً عن قواعدهِ، وأسسهِ؛ لأنَّهُ مِنْ المفاهيمِ المهمةِ التي اعتمدَ عليها الفكر النَّحويّ في صياغةِ أفكارهِ ورؤاهِ.

ولا يقتصرُ الأمر في التَّعبيرِ عنهُ بلفظِ اللزوم بل قد يُعبِّرُ عنهُ بصيغٍ آخرى التي تحدثنا عنها فيما سبق، نحو قولهِ: "... **ولابدَّ للمبتدأ أن يكونَ لهُ خبر ....، والذي نذهبُ إليهِ ونختارهُ ... قولُ الكوفيينَ في أنَّ كلاً منهما رافعٌ للآخرِ، وذلكَ أنَّ كلاً منهما يقتضي الآخر**"[١٥]، فجاءَ أبو حيانٍ في هذا النَّص بتعبيرِ اللأبديَّة، وبيَّنَ أنَّ المبتدأ لابدَّ لهُ مِنْ خبرٍ، والخبرُ لابدَّ لهُ مِنْ مبتدأ، ويُلازمُ كلٌّ منهما الآخر، ولاينفكُ أحدُهما عن صاحبهِ أبداً في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، ولا يتمُ الكلامُ إلَّا بهما، ألا ترى أنَّكَ إذا قلتَ (زيدٌ أخوكَ) لا يكون أحدهما كلاماً إلَّا أن يُلازمَ الآخر وينضمُ إليهِ، فالمبتدأُ مِنْ لوازمِـهِ الخبر، والخبرُ مِنْ لوازمِهِ المبدأ، فهما متلازمانِ دائماً لا يفترقانِ أبداً، فالمبتدأُ يصاحبُ الخبرَ، الخبرُ يصاحبُ المبتدأَ وفي كلِّ موضعٍ.

وفي مثالٍ آخرٍ يقولُ أبو حيانٍ في كتابهِ عن الإضافةِ: "**الإضافةُ نسبةٌ بينَ اسمينِ تقييديَّةٌ تُوجبُ لثانيهما الجرَّ أبدًا**"[١٦]، ففي هذا النَّص ثلاثة أمور:

أولاً: الجرُ ملازمٌ للمضافِ إليهِ، وهو مِنْ لوازمِها الدَّائمة، والمصاحبُ لهُا، ولا ينفكُ عنهُا في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

ثانيَّاً: مَنْ يأتي بالإضافةِ يلزمهُ أن يأتيَ بالمضافِ إليهِ، بعتبارِ أنَّ المضافَ يُعرَّفُ بلازمهِ المضاف إليهِ؛ لأنَّ موقعَ المضاف مقدمٌ على موقعِ المضافِ إليهِ، فيكونُ المضاف هو اللازمُ، والمضافُ إليهِ هو الملزومُ، فالمضافُ إليهِ مِنْ لوازمِ الإضافةِ الدَّائمة، والمصاحبُ لهُا، ولا ينفكُ

---

[١٤] ينظر: شرح التبصرة والتذكرة، زين الدين أبي الفضل العراقي: ١ / ٣٥٣.

[١٥] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٣/ ٢٦٥ – ٢٦٦.

[١٦] المصدر نفسه: ١٢/ ٦.

عنهُ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

ثالثاً: يلزمُ ألَّا يكون المصاف إلَّا اسماً؛ لأنَّ الغرض مِنْ الإضافةِ تلزم تعريف المضاف، والفعلُ لا يتعرفُ، فلا يكونُ مضافاً؛ وكذلك المضاف إليهِ، لا يكون إلَّا اسماً؛ لأنَّهُ محكومٌ عليهِ، ولا يُحكمُ إلَّا على الأسماءِ، وفي ضوءِ ممَّا تقدم يتبيَّنُ أنَّ الإضافةَ تتألفُ منْ جزأيْنِ المتلازمين يُدعى الأولُ منهُما (المضافَ) (أيْ مضافاً إلى اسمٍ آخرَ)، ويُلازمهُ الثَّانيّ، ويُدعى (مُضافاً إليهِ) (أيْ أُضيفَ إليهِ الاسمُ الأوّلُ)، وهذهِ الملازمةُ تتَّضحُ فيها شدَّة الإلتزام والإرتباط بين المضاف والمضاف إليهِ، فهما ملتصقان لا ينفكُ أحدهما عن الآخر أبداً في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، ولا يوجد فاصل بينهما، فـ(المضافُ) بذلكَ هو كلُّ اسمٍ أضيفَ أو لَزِمَ اسماً آخر، و(المضافُ إليهِ) هوَ كلُّ اسمٍ نُسِبَ إليهِ اسمٌ آخرُ نحوُ: (غلامُ زيدٍ) و(خاتمُ فضَّةٍ)، فالمضافُ إذنْ يجرُّ المضافَ إليهِ، والاثنانِ مُتلازمانِ لاينفكانِ ولايفترقانِ كأنَّهما كلمة واحدة.

وكذا الحالُ بالنِّسبةِ إلى الفعلِ والفاعلِ فهما متلازمانِ دائماً لا ينفكانِ أبداً، وهذا ماأشارَ إليهِ أبو حيان في كتابهِ: "**الفعلُ يدلُ على الفاعلِ المطلق**"[17]، فدلالةُ الفعل على الفاعلِ أمر بديهيّ؛ لأنَّهما مُتلازمانِ لاينفكانِ ولايفترقانِ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، أو أنَّهما كالكلمةِ الواحدةِ التي لا يستطيع المتكلم تجزأتها؛ لأنَّ عند تجزأتها لا تعطي معنى يُحسنُ السَّكوتُ عليهِ، فالفعلُ يُلازمُ الفاعلَ ملازمة دائمة، ويُصاحبُهُ في كلِّ موضعٍ.

وأيضاً الصِّلة والموصول تكونُ أحدَ مصاديق اللازمُ الدَّائمُ، فالمتكلمُ لا يتصوّر الصِّلة إلَّا ومعها الموصول مِنْ دونِ انفكاك بينهما، يقولُ أبو حيانٍ في كتابهِ: "**الصِّلةُ والموصولُ لا ينفكانِ كجزأي الاسم، فلهما ما لهما مِنْ ترتيبٍ، ومنعِ فصلٍ بالأجنبيِّ إلَّا ما شذَّ، فلا يتبعُ الموصولُ، ولا يُخْبرُ عنهُ، ولا يُستثنى منهُ، قبل تمام الصِّلة أو تقدير تمامها**"[18]، فدلالةُ قول أبو حيانٍ هي أنَّ الصّلةَ كبعضِ الموصول[19]، أي أنَّ الصّلةَ مع الموصولِ كالكلمةِ الواحدة لا تنفكُ عنهُ، ولا تفارقهُ في كلِّ موضعٍ مِنْ المواضعِ النَّحويَّةِ، ولا يجوزُ تقديمُ جزءٍ مِنْ الكلمةِ على جزئِها الآخر، وفي هذا إشارة إلى قوةِ العلاقة التَّلازميَّة بين الصِّلةِ والموصولِ، فالصِّلةُ ترفعُ الإبهام عن الاسمِ الموصولِ، أو توضحُ المقصودَ منهُ، فعندما نقول: جاءَ الذي نجحَ، فـ(الذي) فاعل مبهم، والصّلة (نجحَ) توضحُ المقصودَ منهُ، وهذا يعني أنَّ الاسم الموصول مِنْ لوازمهِ الدَّائمة جملة الصِّلة، فهي تصاحبُهُ، ولا تنفكُ عنهُ في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ مِنْ المواضعِ النَّحويَّةِ.

وأيضاً الجار والمجرور يكونُ أحدَ مصاديق اللازمُ الدَّائمُ، فالمتكلمُ لا يتصوّر حرف الجر

---

(١٧) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٦/ ١٨١.

(١٨) المصدر نفسه: ٣/ ١٦٤.

(١٩) ينظر: الأصول في النَّحو، محمد بن سهل بن السَّرَّاج النَّحوي: ٢/ ٢٢٢.

إلَّا ومعهُ الاسم المجرور مِنْ دونِ انفكاك بينهما، يقولُ أبو حيانٍ في كتابهِ: "**حروفُ الجر اختصت بالأسماءِ، فعملتْ الإعرابَ الذي اختص بالأسماءِ، وهو الجر**"[٢٠]، وهذا يعني أنَّ حرفَ الجر مِنْ لوازمِهِ الدَّائمة الاسم المجرور، فهو مصاحبٌ لها، ولا ينفكُ عنها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ مِنْ المواضعِ النَّحويَّةِ.

وفي ضوءِ ما تقدمَ الكلامُ يترتبُ بفعلِ قوةِ الجذبِ المعنويّ، أو قوة العلاقة التَّلازميَّة بينَ الزَّوجينِ المتلازمينِ، لذا فالألفاظُ تترتبُ ترتيبَ المعاني في النَّفسِ، والمتقدمُ في الموقعِ يلزمُ التَّقدمُ في المنزلةِ والمكانةِ، والمتأخرُ في الموقعِ يلزمُ التَّأخر في المنزلةِ والمكانةِ أيضاً هذا مِنْ جهةٍ، ومِنْ جهةٍ آخرى أنَّ مفهومَ اللازم الدَّائم مِنْ المفاهيمِ المعرفيَّةِ التي تتأسسُ في ضوئِها أبوابٌ نحويَّة كثيرة نحو بابُ المبتدأ والخبر، وبابُ الفعل والفاعل، وبابُ المضاف والمضاف إليهِ، وبابُ الجار والمجرور، وبابُ الصِّلة والموصول ...الخ، وتتأسسُ أيضاً في ضوئهِ أحكام نحويَّة متعددة في أبوابٍ نحويَّةٍ مختلفةٍ نحو: لزومُ الصَّدر للفظِ (كأيِّن)، ولزومُ الألف في المثنى في اللغةِ حارثيَّةِ، ولزومُ الأحرفُ المشبه بالفعلِ، والفعلُ النَّاقصُ (كان) المبتدأ والخبر، و(أي) تلزمُ الإعرابَ دونَ سائر الموصولات؛ لأنَّها لزمتْ الإضافةَ، ولفظةُ (عَمْرَكَ اللهُ) تلزمُ الإضافةَ دائماً، وأسماءٌ لازمتْ النِّداء دائماً هي: فُل وفُلة، ومكرمان، وملأمان، وملأم ولُؤْمان، ونَوْمان، وغيرها مِنْ الأبوابِ والأحكامِ النَّحويَّةِ، فضلاً عن ذلكَ فإنَّ القواعد والأحكام التي بُنِيتْ في حقيقتها على مفهومِ اللّازم الدَّائمِ مثلت الوجه الثَّابت والمستقر للفكرِ النَّحويّ وراهُ[٢١].

الْمَبْحَثُ الثَّانِيُّ: اللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ

وينقسمُ إلى قسمينِ:

أولاً:اللاّزِمُ المَشْرُوْطُ: هو كلُّ ما يصحبُ شيئاً ما بشرطٍ معينٍ، وهو لا يتحققُ إلَّا بتحقيقِ شرطهِ.

وبمعنى آخرٍ هو ما يلزمُ مِنْ عدمهِ العدم، ولا يلزمُ مِنْ وجودهِ الوجود، وفي ضوءِ هذا المعنى يكونُ هناكَ تداخلٌ بين العلة والشَّرط، فهناكَ بعض العلل التي تتوقفُ عليها بعض الأحكام النَّحويَّة، وعندما يكون هناك أكثر مِنْ علةٍ، قد يختلطُ جزء العلة مع الشَّرطِ، لكونهما يلزمُ مِنْ عدمهما العدم، ولا يلزمُ مِنْ وجودهما الوجود، ولكنَّ الفرق بينهما، يتضحُ في مسألةِ لزوم اللام الفارقة لخبرِ (إنْ) المخففة إذا خِيفَ اللبس بـ(إنْ النَّافيَّة) كقولهِ: " **وتَلْزَمُ اللامُ بعدَها فارقةً إنْ**

---

[٢٠] ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ١١/ ١١٤– ١١٥.

[٢١] هناك للاّزم يقابل اللاّزم الدائم هو اللاّزم العرضي، ولم نعرض لهذا اللاّزم أمثلة منفردة بذاتها؛ لأننا لم نجد في ضوء التتبع والاستقراء لكتاب التذييل والتكميل لإزماً عرضاً خالصاً، وإنَّما كل اللوازم العرضيَّة في الكتاب أمَّا أن تكون معلولة، أو تكون مشروطة، فلا يوجد للاّزم في الكتاب لا معلول ولا مشروط، لذا لم نذكر هذا اللاّزم واستكفينا بذكر اللاّزم المعلول واللاّزم المشروط دلالة على اللاّزم العرضي.

خِيفَ لَبْسٌ بِـ(إنِ) النافية، ولم يكن بعدها نفي كان ينبغي أن يبين محل لزوم اللام فيقول "في ثاني الجزأين"، فتقول: إنْ زيدٌ في الدار لَزيْد. وشَرَطَ في لزوم هذه اللام شرطين: أحدهما: أن يُخاف اللبس بِ (إنِ) النافية، قال المصنف في الشرح: "فلا تلزم مع الإعمال لعدم الالتباس، وكذلك لا تلزم في الإهمال في موضع لا يصلح للنفي، كقول الطرماح:

أنا ابنُ أُباةِ الضَّيمِ مِنْ آل مالكٍ ... وإنْ مالكٌ كانت كِرامَ المَعادنِ[٢٢]

فلم يدخلها على (كانت) لأنه يقتضي البيت المدح، فلا تلبس (إنْ) فيه بـ (إنِ) النافية لأنه إذ ذاك يكون هجواً، فيُضادُّ أولُ البيت آخره. الشرط الثاني: ألا يكون بعدها نفي، نحو: إنْ زيدٌ لن يقوم، وإنْ زيدٌ لم يقم، أو ليس قائماً، أو ما يقوم، فهذا كله لا يَجوز دخول اللام عليه"[٢٣]، فالشَّرطُ في لزومِ اللام الفارقة لخبرِ (إنْ) المخففة إذا خيف اللبس بـ(إنْ النَّافيَّة) ألَّا يكون بعدها نفي، ولا تكون عاملة، أو مهملة في موضع لا يصلح للنفي، فالشَّرطُ أن تتوافر في (إنْ) المخففة علّتانِ، أو علة تقوم مقام علتينِ، أمَّا الأسباب فهي متعددة، وعدم توافر أحد هذه الأسباب قد يؤثر في إيجاد الحكم، ولكنَّهُ قد يتحقق عند وجود سببٍ آخر[٢٤]، فالإعمالُ لعدم الالتباس، وكذلك الإهمال في موضع لا يصلح للنفي، وكذا لا يكون بعدها نفي أحد الأسباب التي بها يتحقق الاشتراط، وعند فقدان أحدها كأن يُفقد الإعمال لعدم الالتباس، أو الإهمال في موضع لا يصلح للنفي لا تتصل اللام بخبر (إنْ) المخففة، ولكنَّهُ قد لا تتصل إذا وُجِدَ سببٌ آخر مع هذهِ الاسباب ألا وهو ألَّا يكون بعدها نفي.

وفي مثالٍ آخرٍ يرى أبو حيانٍ أنَّ المبتدأ يرفع الخبر والخبر يرفع المبتدأ وهذا ها ما أشار إليهِ بقولهِ: "**أمَّا الرَّدُ بـ(أنَّ كلاً منهما قد يرفعُ الآخر، فيؤدي إلى إعمال عامل رفعين مِنْ غيرِ تشريك)، فهذا لا يلزمُ إلَّا لو اتحدت جهتا الرَّفع**"[٢٥]، فلا يلزمُ؛ لأنَّ طلب الفعل للفاعل يخالف طلب المبتدأ للخبر، فقد اختلفت جهتا الطلب، وإنما يمتنع أن يعمل في فاعلين أو مفعولين بهما إذا كان لا يتعدى إلَّا إلى واحد، وأمَّا إذا عمل رفعين من وجهتين مختلفين فلا مانع من ذلك، وهذا يعني أنَّ كلاً مِنْ المبتدأ والخبرِ يرفعُ الآخر؛ وذلك بشرط لازم ألا وهو أن تتحد جهتا الرَّفع.

ونحو ما يراهُ أبو حيانٍ أنَّ (لا) النَّافيَّة للجنسِ لا يُلزمُ تكررها بشرطِ أن تعمل عمل (ليس)، وهذا ما أشارَ إليهِ بقولهِ: "**لا يقالُ: الذي يدلُّ على أنَّ (لا) عملت عمل (ليس) كونها لم تتكرر؛**

---

[٢٢] ديوان الطرماح، المحقق: عزة حسن: ٢٨٠.

[٢٣] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٥/ ١٣٣ – ١٣٤.

[٢٤] ينظر: الاشتراط في النحو العربي: ٢٧.

[٢٥] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٣/ ٢٦٦.

لأنَّها إذا كان بعدها المبتدأ تكررت، وإذا عملت عمل (ليس) لم يلزم تكرارها"(٢٦)، وهذا يعني أنَّ (لا) النَّافيَّة للجنسِ لا يُلزمُ تكررها، ولكن عدم اللزوم مشروط، وشرطهُ يكمنُ في أن تعمل (لا) النَّافيَّة للجنسِ عمل (ليس)، فمصاحبت عدم التكرار لـ(لا) النَّافيَّة للجنس لم يتحقق إلَّا بشرط ألا وهو أنَّ لا النَّافيَّة للجنس لا بدَّ أن يكون عملها عمل (ليس).

في مثالٍ آخرٍ لزومِ تكرار (لا) النَّافيَّة غير العاملة بشرطٍ أن لا يأتي بعدها اسم بمعنى الفعل، وهذا ما أشارَ إليهِ بقولهِ: "**يلزمُ تكرار (لا) النَّافيَّة غير العاملة إذا لم يكنِ الاسم الذي بعدها في معنى الفعل معرفةً كان أو نكرةً، ولا يجوزُ أنْ تقولَ (لا زيدٌ عندكَ) حتى تكرر (لا)، فتقول (ولا عمروٌ)؛ وسبب ذلكَ أنَّ العربَ جعلتها في جوابِ مَنْ سألَ بالهمزةِ وأمّ، فكما أنَّ السؤالَ بهما لابدَّ فيه مِنْ العطف، فكذلكَ ما** هو جواب لهُ"(٢٧)، وهذا يعني إن كان الاسم الذي بعدها في معنى الفعل لم يلزم تكرارها، نحو قولك "لا سلامٌ على زيدٍ"(٢٨)؛ لأنَّ معناهُ: لا سَلَّمَ اللهُ زيدًا، و"لا نَوْلُكَ أنْ تَفعلَ"(٢٩)؛ لأنَّهُ صار بمنزلةٍ: لا ينبغي لكَ أنْ تفعلَ، و"لا بكَ السَّوءُ"(٣٠)؛ لأنَّهُ في معنى: لا يَسُوؤكَ اللهُ، فحكموا لذلكَ بحكمِ ما هو في معناهُ، فلم يكرروها كما لم يكرروها في الفعلِ، فلزوم تكرار (لا) النَّافيَّة غير العاملة مشروط بألَّا يكون الاسم الذي بعدها في معنى الفعل.

ويقولُ أبو حيان في نصٍ آخرٍ: "**كم لَزِمت التَّصدير إلَّا إذا أُضيفَ إليها، أو دخلَ عليها حرف جرٍ**"(٣١)، كم أداةُ استفهام منبهة للمستفهَمِ، والذي يكونُ بحاجة إلى إبداءِ ما عندهُ، فتنَزلتْ ممَّا في حيزِها منْزلة حرف النِّداء مِنْ المنادى في استحقاق التَّقدم، فلذلكَ امتنع تأخيرها، والتُزم تصديرها، ولكن لزومها للصَّدرِ مشروط لا دائم، والشَّرطُ هو ألَّا يُضاف إليها شيء، أو ألَّا يدخل عليها حرف جرٍ، فإذا إضيف إليها، أو دخلَ عليها حرف جرٍ انتقض لزوم الصَّدر.

ويقولُ: "**لا يلزمُ انفصال الضَّمير إلَّا إذا خيف لبس، أو لم تتكرر الصِّفة**"(٣٢)، فإن تكررت الصِّفة، أو أمن اللبس لم يلزم انفصال الضَّمير، فيجزونَ في: زيد حسنة أمه عاقلة هي، وفي: زيد هند ضاربها هو، أن لا تأتي بالضَّميرِ منفصلاً، فتقولُ: زيد حسنة أمه عاقلة، وزيد هند

---

(٢٦) المصدر نفسه: ٤/ ٢٨٣.

(٢٧) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٥/ ٢٨٠.

(٢٨) الكتاب: ٢/ ٣٠١ .

(٢٩) المصدر نفسه: ٢/ ٣٠٢ .

(٣٠) المصدر نفسه: ٢/ ٣٠٢ .

(٣١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٣٥/١٠.

(٣٢) المصدر نفسه: ٢/ ٢٢٢.

ضاربها؛ لأنَّ الصِّفة تكررت في المثال الأول، واللبس قد أمن في المثال الثَّاني، فشرطُ عدم لزوم انفصال الضَّمير هو أمان اللبس، وتكرر الصِّفة.

فاللوازمُ في ضوءِ هذهِ الأمثلة لوازمٌ مشروطةٌ تصحبُ شيئاً ما بشرطٍ معينٍ، واللوازمُ فيها لا تتحققُ إلَّا بتحقيقِ شرطهِ، واللازمُ المشروطُ يقعُ موقعاً محوريَّاً في الفكرِ النَّحويّ، فضلاً عن قواعدهِ، وأسسهِ؛ لأنَّهُ مِنْ المفاهيمِ المهمةِ التي اعتمدَ عليها الفكر النَّحويّ في صياغةِ أفكارهِ ورؤاهِ.

ولا يقتصرُ الأمر في التَّعبيرِ عنهُ بلفظِ اللزوم بل قد يُعبِّرُ عنهُ بصيغٍ آخرى التي تحدثنا عنها فيما سبق، نحو قولُ أبو حيانٍ عن لزومِ فصل الضَّمير إذ يقولُ: "**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ حُصِرَ بـ(إنَّما)، أو رُفِعَ بمصدرٍ مضافٍ إلى المنصوبِ، أو بصفةٍ جَرَت على غيرِ صاحبِها، أوأُضمِرَ العاملُ، أو أُخِّرَ، أو كانَ حرفَ نفيٍّ، أو فَصَلَهُ متبوعٌ، أو وَلِيَ واوَ المصاحبةِ، إلَّا أو إمَّا، أو اللامَ الفارقةَ، أو نَصَبَهُ عاملٌ في مُضمرٍ قبلَهُ غيرِ مرفوعٍ إن اتَّفقا رُتبةً**"(٣٣)، وفي ضوءِ هذا النَّص يتبيَّنُ لزومُ فصل الضَّمير في عشرِ شروطٍ هي:

١. **لزومُ فصلُ الضَّمير إنْ حُصِرَ بـ(إنَّما)**: كقول أبو حيانٍ: "**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ حُصِرَ بـ(إنَّما)**"، يرى ابو مالكٍ أنَّ الفصل بـ(إنَّما) لازمٌ؛ لأنَّهُ لو جيءَ بالضَّميرِ المتصل لحصلَ لبسٌ، ولما فُهِمَ المعنى؛ لأنَّ قولكَ: (إنَّما قمتُ) معناهُ: لم يقع منّي إلَّا القيام، فلو أردت به معنى: (ما قامَ إلَّا أنا) لم يُفهم ذلك، ولا سبيلَ إلى فهمهِ إلَّا بأن تقول: إنَّما قامَ أنا، كما تقولُ: ما قام إلَّا أنا(٣٤).

٢. **إذا رُفِعَ الضَّميرُ بمصدرٍ مضافٍ إلى المنصوبِ**: كقول أبو حيانٍ: "**يتعينُ انفصالُ الضمير إنْ ... رُفِعَ بمصدرٍ مضافٍ إلى المنصوبِ**"(٣٥)، وذلك نحو: عجبتُ مِنْ ضربِ زيدٍ أنتَ، وزيدٌ عجبتُ مِنْ ضربِكَ هو، قال الشَّاعرُ:

بِنَصْرِكُمْ نَحْنُ كُنْتُمْ ظَافِرِينَ وَقَدْ ... أَغْرَى العِدَا بِكُمْ اسْتِسْلَامُكُمُ فَشَلَا (٣٦)

ففي قول الشاعر: (بِنَصْرِكُمْ نَحْنُ) جاء الضمير فيه منفصلًا لعدم تأتي الاتصال، وقد عُلِمَ أن الموضع الذي يُلزمُ فيها الانفصال لعدم تأتي الاتصال، إذ رُفِعَ الضَّميرُ بمصدرٍ مضافٍ إلى المنصوبِ، فلو لا رفعُ الضَّميرُ بمصدرٍ مضافٍ إلى المنصوبِ للزمَ الاتصال فتقول: عجبتُ مِنْ ضربِكَ زيدٍ، وزيدٌ عجبتُ مِنْ ضربِكَهُ، وأمَّا إن نُصِبَ بمصدرٍ مضافٍ إلى المرفوعِ، فإنَّهُ يلزمُ الاتصال، وذلكَ نحو: عجبتُ مِنْ ضربِكَهُ، ومِنْ ضربِكَ إياهُ(٣٧).

---

(٣٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢١٥.

(٣٤) ينظر: شرح التسهيل، لابن مالك: ١/ ١٤٨.

(٣٥) المصدر نفسه: ٢/ ٢٢١.

(٣٦) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، المحقق: عبد الحميد هنداوي: ١/ ٢٠٩.

(٣٧) ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني؛ المحقق: محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى: ٢/٨٥.

٣. **إذا رُفِعَ الضَّميرُ بفعلٍ أو صفةٍ جريا على غيرِ مَنْ هُما لـهُ:** كقول أبو حيان: "**يتعينُ انفصالُ الضمير إنْ... رُفِعَ ... بصفةٍ جَرَت على غيرِ صاحبِها**"[٣٨]، فالفعلُ يلزمُ إبراز الضمير معهُ منفصلاً منعاً للبسِ، نحو: غلامُ زيدٍ يضربُهُ هو، وذلكَ إذا كان المراد: أنَّ (زيداً) يضربُ (الغلام)، فإن أُمِنَ اللبسُ اغتُفِرَ سترُ الضّميرِ، نحو: الخبزُ زيدٌ يأكلُهُ، أي: هو[٣٩]، وأمَّا الصَّفة فإن حصل لبسٌ لزمَ إبراز الضَّمير منفصلاً عند جميع النَّحويين، نحو: هندٌ ضاربُها أنتَ، أو أنتما، أو نحنُ[٤٠]، وأمَّا إذا لم يوجد لبسٌ، فلزوم الإبراز، أي: وقوعه منفصلاً، نحو: زيدٌ هندٌ ضاربُها هو.

٤. **إذا أُضمِرَ عاملُ الضَّمير:** كقولِ أبو حيان:"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ...أُضمِرَ العاملُ أو أُخِّرَ**"[٤١]، كقول الشَّاعر:

فإيّاك إيّاك المِراءَ فإنّه ... إلى الشرِّ دَعّاءٌ وللشَّرّ جالِبُ[٤٢]

(إيّاك) أسلوبُ تحذير، وتنصبُ إياك بفعلٍ محذوفٍ لزومًا تقديرهُ: باعِد أو نحِّ، أو ما شابه ذلك، وفي قوله تعالى:﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[٤٣]، في هذهِ الآية المباركة لزوم فصل بين الفعل والمفعول بهِ، ولَزِمَ الانفصال في هذهِ المواضع؛ لأنَّها لا يمكن أن يكون كالجزءِ الأخير مِنْ العامل المحذوف، أو المؤخّر[٤٤].

٥. **إذا كانَ عاملُ الضَّميرُ حرف نفيّ:** كقولِ أبو حيان:"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ... كان حرف نفيّ**"[٤٥]، كقولهِ تعالى: ﴿**مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ**﴾[٤٦]، وقولهِ تعالى: ﴿**وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ**﴾[٤٧]، وقالَ **إنْ هُوَ مُسْتَوْلِيا عَلَى أَحَدٍ ... إلاَّ عَلَى أَضْعَفِ الْمَجَانِينِ**[٤٨] العلةُ في لزومِ فصل الضَّمير هنا أنَّهُ لو اتصل للزم استتارهُ، إذا كان مفرداً غائباً بعد تقدم ذكر **(زيد)** –مثلاً– فيقالُ: زيدٌ ما قائماً،

---

(٣٨) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢١.

(٣٩) ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ٨٧/٢.

(٤٠) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق وشرح ودراسة. رجب عثمان محمد. مراجعة. رمضان عبد التواب: ٤٧٥/١.

(٤١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٣.

(٤٢) معجم الشعراء، المرزباني: ٣١٠.

(٤٣) سورة الفاتحة: ٥.

(٤٤) ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ٨٩/٢.

(٤٥) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٥.

(٤٦) سورة المجادلة: ٢.

(٤٧) سورة الأنعام: ١٣٤.

(٤٨) شرح الجمل، ابن عصفور: ٧٣/٣.

على أن يكون في (ما) ضمير (زيد)، فيؤدي إلى استتار الضَّمير في الحرفِ، وهذا اللازم باطل؛ لأنَّهُ على خلاف لغة العرب، ولا يُخفى أن هذا اللازم إنَّما هو على لغةِ من أعمل (ما)، وهم الحجازيون، و(إن)، وهم أهل العالية، وأمَّا التَّميميون فلازم انفصال الضَّمير عندهم في هذه الصَّورة كون عامل الضَّمير معنوياً؛ لأنَّهُ عندهم مرفوعٌ بالابتداءِ[٤٩].

٦. **إذا فَصَلَ الضَّمير متبوع:** كقولِ أبو حيان:"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ... فَصَلَهُ متبوع**"[٥٠]، وذلكَ نحو قولكَ: جاءَ عبدُ اللهِ وأنتَ، ونحو قوله تعالى: ﴿**قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[٥١]، وقوله تعالى: ﴿**يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ**﴾[٥٢]، ومثَّل لهُ سيبويه بنحو: إنِّي وإيَّاكَ منطلقانِ[٥٣]، ومثَّل لهُ أبو حيان بنحو: كُنَّا وأنتم ذاهبينَ[٥٤]، وأنشد قول الشَّاعر: **مُبَرّأٌ من عيوبِ النَّاس كلِّهِمُ..فاللهُ يرعى أبا حربٍ وإيّانا**[٥٥]، وقال الشَّاعر:

ولكِني خَشِيتُ على عَدِيٍّ ... سُيُوفَ القَوْمِ أَو إِيَّاكَ حارِ[٥٦]

لزم الشَّاعران الضَّمير المنفصل؛ لأنَّهُما لايستطيعان أن يأتيا بالضَّمير المتصل، لأنَّهُ غير جائز، وقد خص هذا بعض النَّحويينَ بالضَّرورةِ، وهذا مردود بالآيتينِ السَّابقتينِ[٥٧].

٧. **إذا وَلِيَ واوَ المصاحبةِ:** كقولِ أبو حيان:

"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ ... وَلِيَ واوَ المصاحبةِ**"[٥٨]،

كقول الشَّاعر:

فآليتُ لا أنْفَكُّ أحْذُو قَصِيدَةً ... تَكُونُ وإيَّاها بها مَثلاً بَعدي[٥٩].

٨. **إذا وقع بعد إلّا أو إمَّا:** كقولِ أبو حيان:"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ...وَلِيَ... إلَّا أو إمَّا** "[٦٠]، كقول تعالى: ﴿**أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾[٦١]، وقال الشَّاعر: **قد عَلِمَت سلمى**

---

[٤٩] ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ٢/٨٩ – ٩٠.
[٥٠] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٥.
[٥١] سورة الأنبياء: ٥٤.
[٥٢] سورة الممتحنة: ١.
[٥٣] ينظر: الكتاب: ٢/ ٣٥٦.
[٥٤] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٥.
[٥٥] ينظر: الكتاب: ٢/ ٣٥٦.
[٥٦] ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٣٥٧.
[٥٧] ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ١/ ٢١١.
[٥٨] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٦.
[٥٩] شرح أشعار الهذليين، أبو سعيد السكري: ١/ ٢١٩.
[٦٠] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٦.
[٦١] سورة يوسف: ٤٠.

وجاراتُها.. ما قطرَ الفارسَ إلَّا أنا[٦٢]

وكقولنا: قامَ أمَّا أنا وأمَّا أنتَ، جاء الضمير في الأمثلة أعلاه منفصلًا؛ لأنّهُ وقع فيما يلي إلّا أو إمَّا، وتعذر الاتصال فيهِ، وهو من الشروط التي تلزم الانفصال أن يلي الضمير إلَّا أو إمَّا .

٩. **إذا وليَ الضَّمير اللام الفارقة:** كقولِ أبو حيان:

"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ...وَلِيَ... اللام الفارقة**"[٦٣]، وذلكَ نحو: إنْ ظننتُ زيداً لإياكَ، وهذا يعني عند اتصال اللام الفارقة بالضَّمير يلزمُ الانفصال.

١٠. **إذا نصب الضَّمير عامل في مضمر قبلهُ غير مرفوع إن اتحدا رتبةً:** كقولِ أبو حيان:"**يتعينُ انفصالُ الضَّمير إنْ...وَلِيَ... نَصَبَهُ عاملٌ في مُضمرٍ قبلَهُ غيرِ مرفوعٍ إن اتَّفقا رُتبةً**"[٦٤]، وذلكَ نحو: علمتني إياي، وعلمتكَ إياكَ، وعلمتهُ إياهُ، واحترز بقول: مرفوع من نحو: ظننتني قائماً، فإنَّ الضَّمير الذي هو (الياء) في (ني) نصبه عامل في مضمرٍ، لكن ذلكَ المضمر مرفوع، وقد اتفقتا – أي: التَّاء، والياء– في كونهما ضميري متكلم، ولا يتعين انفصال الياء، بل يجوز.

وفي مثالٍ آخرٍ يقولُ أبو حيانٍ: "**وتقولُ: لأضربنه ذهب أو مكث، أو خاصة تحذف معها أداه الشرط دون أدوات العطف، ولابدَّ أن يكون الفعل ماضياً، لأنَّ الجواب لا يحذف إلا بشرط مضى الفعل. ولا يجوز أن تقع ثم أم. ولا يجوز: لأضربنه أذهب أو مكث، ولا: لأضربنه يذهب أو يمكث، ولا: سواء على ذهب أو مكث**"[٦٥]، وهذا يعني أنَّ حذف جواب الشرط مشروطاً بأن يكون الفعل ماضياً، لامضارعاً.

ثانيًا: اللاّزِمُ المَعْلُوْل: هو كلُّ ما يصحبُ شيئاً ما لعلةٍ معيَّنةٍ.

وعُرِّفت العلةُ: ما يوجدُ بوجودِها، وينعدمُ بعدمِها[٦٦]، كقول أبو حيانٍ عن النُّونِ مكسورةٍ للوقايَّةِ: "**وإنَّما لزمتْ في الفعلِ؛ لأنَّ ياءَ المتكلمَ يُكسرُ ما قبلها، فلو لم تلحق الفعل لدخلهُ الكسرُ الذي هو نظير الخفض، فكما أنَّ الخفض لا يدخلُ الفعلَ، فكذلكَ نظيرهُ، فلحقت النُّون لتقيَ الفعل مِنْ الكسرِ**"[٦٧]، فإن قيل: ضَرَبْتِي، يريدونَ: ضَرَبْتِني؛ لأنَّ الضَّميرَ يقي الفعل مِنْ الكسرِ، فكانوا

---

(٦٢) ديوان عمرو بن معد يكرب: ١٥.

(٦٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ٢٢٧.

(٦٤) المصدر نفسه: ٢/ ٢٢٧.

(٦٥) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٩/ ١٦٧.

(٦٦) الاشتراط في النحو العربيّ (مقاربة أصوليّة لكفاءة النظام ومسارات الانتظام): الدكتور زكي بن صالح الحريول: ٢٤.

(٦٧) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٢/ ١٨١.

يستغنونَ بهِ عن نونِ الوقايَّةِ، فالجوابُ أنَّ ضمير الفاعل بمنزلةِ جزء مِنْ الفعلِ[٦٨]، فكما كرهوا دخول الكسر في الفعلِ، فكذلكَ أيضًا كرهوا دخولهُ في الضَّميرِ؛ لأنَّهُ بمنزلةِ حرفٍ مِنْ حروفهِ[٦٩]، وهذا يعني أنَّ علةَ لزوم نون الوقايَّة للفعلِ لا غيره – عندما يتصلُ بياءِ المتكلم –؛ وذلكَ لتقيه مِنْ الكسرِ؛ لأنَّ ياءَ المتكلمَ يُكسرُ ما قبلها، فلو لم تلحق الفعل لدخلهُ الكسرُ الذي هو نظير الخفض، والخفضُ لا يلزمُ الافعال في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ.

وفي مثالٍ آخرٍ يقولُ أبو حيانٍ: "**ومِنْ النَّحويينَ مِنْ ذهب إلى أنَّ هذهِ النُّون هي التَّنوين نفسه؛ لأنَّ الأصل بعد لحوق العلامة للتثنية أن تنتقل إليه الحركة والتَّنوين، فامتنعت الحركة للاعتلال، ولم يمتنع التَّنوين، ولكنهُ لزم تحريكهِ لأجل السَّاكنينِ**"[٧٠]، فعلةُ لزوم تحرك الاسم المثنى، لأجل عدم إلتقاء الساكنين؛ لأنَّ كلّ مِنْ النُّونِ في نهاية المثنى والتَّنوين ساكنتانِ، لذا لزمهُ التحرك لعلة التقاء الساكنينِ.

وفي مثالٍ آخرٍ يقولُ أبو حيانٍ: "**فلو كان (إيَّا) هو الضَّمير، وقد أضيف إلى الضَّمير، لزم إعراب (إيَّا) كما لزم إعراب (أيٍّ) لأنَّها إضافة لازمة، وإعرابه يكون أوضح من إعراب (أيٍّ)**" [٧١]، فعلةُ الوضوح في الإعرابِ اللازم لـ(إيَّا) مِنْ إعرابِ (أيٍّ)؛ لأنَّ (أيَّا) تنفكُ عن الإضافةِ لفظاً، و(إيَّا) لا ينفكُ عن الإضافةِ أصلاً[٧٢]، فإعرابُ مَنْ لازم الإضافة في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ، أوضحُ مِنْ إعرابِ مَنْ لازم الإضافة في وقتٍ معينٍ، وفي موضعٍ معينٍ.

وفي مثالٍ آخرٍ يقولُ أبو حيانٍ: "**والظَّرفُ هنا يتناولُ ظرف الزَّمان وظرف المكان، وإنَّما شرط في الظَّرف التَّصرف؛ لأنَّ ما لزم الظَّرفيَّة لا يجوزُ فيهِ التَّوسع**"[٧٣]، فظاهرُ كلامه الظَّرف لا يجوزُ فيهِ التَّوسع، ولا يختصُ ذلكَ بهذا الظَّرف؛ لأنَّ علة عدم لزوم التَّوسع في الظَّرف منافٍ لعدم التَّصرف؛ إذ يلزمُ مِنْ التَّوسع فيهِ كونه يسند إليهِ، ويضاف إليهِ، وهذا لا يجوزُ في عادم التَّصرف.

ونحو قول أبو حيانٍ: "**لَزِمَت (كم) التصدير، وبُنِيتْ في الاستفهام لتَضَمُّنِها معنَى حرفه، وفي الخبر لشبهها بالاستفهامية لفظًا ومعنًى**"[٧٤]، فالاستفهامُ منبهةٌ للمستفهَمِ، ومؤذنةٌ بحاجةِ المستفهِمِ إلى إبداءِ ما عندهُ، فتنَزلت ممَّا في حيزها منْزلة حرف النِّداء مِنْ المنادى في استحقاقِ

---

[٦٨] ينظر: سر صناعة الإعراب: ٢٢٠ – ٢٢٦.

[٦٩] ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير، أبو علي الشلوبين، المحقق: تركي العتيبي: ٥٦٠ – ٥٦١.

[٧٠] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٩/ ١٦٧.

[٧١] المصدر نفسه: ٢/ ٢١٢.

[٧٢] ينظر: كتاب سيبويه: ١/ ٣٥٢.

[٧٣] التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٨/ ٨٤.

[٧٤] المصدر نفسه: ١٠/ ٣٣.

التَّقدم، فلذلك امتنع تأخيرها، والتُزم تصديرها، ولمَّا تضمَّنت معنى همزة الاستفهام بُنيت في الاستفهامِ والخبرِ لمشابهتها للحرفِ في الوضع على حرفين، وقد نصَّ ابن مالكٍ في الشَّرحِ على ذلكَ، فقالَ: "وهي أيضًا ـ يعني الخبرية ـ مساوية لها ـ أي للاستفهامية- في وجوب البناء لتساويهما في مشابهة الحرف وضعًا وإبهامًا"[٧٥].

ولا يقتصرُ الأمر في التَّعبيرِ عن اللازمِ المعلولِ بلفظِ اللزوم بل قد يُعبِّرُ عنهُ بصيغٍ آخرى التي تحدثنا عنها فيما سبق، نحو قولُ أبو حيانٍ عن لزومِ حرف النَّداء لا يدخل على الاسم المحلى بـ(أل) إذ يقولُ: "**خلافاً للكوفيينَ في إجازة ذلك مطلقاً يعني سواء أكان اسم الجنس مشبهاً بهِ أو غير مشبه، فأجازوا أن تقول: يا الغلامُ، ويا الذي قامَ، ويا الحارثُ، ويا الفرزدقُ، وإذ حكم ما فيه (أل) للغلبةِ أو للمحِ الصفة وإن كان ما هما فيه علمين حكم ما هما فيه هو صفة محضة للجنس، وحكم ما هما فيه للعهد، بل إذا ناديت هذا النوع حذفت أل...، ولا يلزم هذا عند البصرين؛ لأنَّهم حملوه على الضرورة على اختلاف في التخريج فمنهم من قال: دخلت يا على ذي أل ضرورة، ومنه من قال حذف المنادى منه ضرورة وهو أيّ**"[٧٦]، ففي ضوءِ هذا النَّص ذهب البصريون إلى أنَّ حرف النَّداء لا يدخل على الاسم المحلى بـ(أل) معللين ذلك؛ بأنَّ النَّداء تعريف، و(أل) تعريف أيضاً، ولا يجوز اجتماع تعريفين في مُعَرِّفٍ واحدٍ[٧٧]، فالنَّداء على رأي البصريين تخصيص، والتَّخصيص ضرب من التَّعريف؛ لأنَّك إذاخصصت شيئًا فقد عرفته، لأنك إنما قصدتهُ بعينهِ، وأنت لا تنادي إلا مَنْ قد عرِفْتَ، و(أل) تُلزم الاسم النكرة تعريفًا فكرهوا الجمع بين تعريفين، فقالوا بعدم جواز اجتماعهما معًا؛ لأنَّ في كل واحد منهما كفاية عن صاحبهِ في التَّعريف، فضلاً عن أن النَّداء خطاب موجه لحاضر، و(أل) تفيد تعريف العهد وهو معنى الغيبة؛ لأنَّ العهد يكون بين متكلم ومخاطب في ثالث غائب، فلو جمعت بينهما لتنافى التعريفان، ولهذا صار حرف النداء بدلاً من (أل) في المنادى، فاستُغْنِيَ به عنها وصارت كالأسماء التي هي للإشارة نحو: هذا وشبهه.

قال سيبويه: "وزعم الخليل – رحمه الله – أنَّ الألف واللام إنَّما منعهما أن يدخلا في النَّداء من قبل أن كل اسم في النَّداء مرفوعٍ معرفةٌ، وذلك أنَّهُ إذا قال: يا رجُلُ، ويا فاسقُ فمعناهُ كمعنى: (يا أيها الفاسِقُ)، و(يا أيها الرجلُ)، وصار معرّفةً لأنك أشرت إليه، وقصدتَ قصدَهُ، واكتَفيت بهذا عن الألف واللام، وصار كالأسماء التي هي للإشارة نحو: هذا وما أشبه ذلك، وصار معرفةً بغير ألفٍ ولام؛ لأنَّك إنَّما قصدت قصدَ شيءٍ بعينهِ، وصار هذا بدلاً في النَّداء

(٧٥) شرح التسهيل: ٢/ ٤٢٢.

(٧٦) ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ١٣/ ٢٨٢ – ٢٨٣.

(٧٧) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري:٥٦٥.

عن الألف واللام"[٧٨]، وقال سيبويه في موضعٍ آخر: "اعلم أنَّهُ لا يجوز لك أن تنادي اسمًا فيه الألف واللام البتة، إلا أنَّهم قد قالوا: (يا الله اغفر لنا)، وذلك من قبل أنَّهُ اسمٌ يلزمه الألفُ واللام لا يُفارِقانِه، وكثر في كلامهم فصار كأنَّ الألف واللام فيهِ بمنزلة الألف واللام التي من نفس الحروف"[٧٩]، أمَّا الكوفيون فقد جوّزوا نداء ما فيه الألف واللام نحو: يا الرجل، ويا الغلام؛ لأنَّهم يرون أن المعارف كلها تُنكر عند النَّداء، ثم تكون معارف بالنَّداء، فالتَّعريف

حادث بالنَّداء لا تعريف عَلَمِيَّة[٨٠]، ولسماع ذلك في كلام العرب من نحو قول الشاعر من الرجز[٨١]:

فيا الغلامانِ اللّذانِ فرَّا   إيّاكما أنْ تُكْسِباني شَرَّا

إذ دخل حرف النداء (يا) على الاسم المعرّف بـ(أل) وهو قولهُ (الغلامان)، ومنه قول الآخر[٨٢]:

عبَّاسُ يا الملِكُ المتوّجُ والذي   عَرَفَتْ له بيتُ العلا عدنانُ

إذ دخل حرف النداء (يا) على الاسم المعرّف بـ(أل) وهو قولهُ (يا الملك) ، ومنه قول الآخر[٨٣]:

فديتُكِ يا التي تيَّمْتِ قلبي   وأنتِ بخيلةٌ بالودِّ عنّي

إذ دخل حرف النداء (يا) على الاسم المحلى بـ(أل) وهو قولهُ (التي)، واستدلّوا كذلك بجواز أن تقول في الدُّعاء: (يا الله اغفر لنا) والألف واللام فيهِ زائدتان؛ فدلَّ ذلكَ على صحةِ ما ذهبوا إليهِ.

واستثنى البصريون أربع صور يجوز فيها لزوم حرف النّداء و(أل) هي الآتية:

الصُّورة الأولى: نداء لفظ الجلالة: (يا ألله) [٨٤].

الصُّورة الثَّانية: نداء الجمل المحكيّة: وهي الجمل المسمى المبدوءة بـ(أل) نحو: (المنطلق زيد) فيمَنْ سمي بذلك، فإذا ناديتهُ قلت: يا المنطلق زيد أقبل، على طريق الحكايَّة، ونصّ على ذلكَ سيبويه وقال: "وأمَّا الرَّجل المنطلق، فبمنزلة تأبط شرًّاً؛ لأنَّهُ لا يتغير عن حالهِ؛ لأنَّهُ قد عمل بعضهُ في بعضٍ"[٨٥].

---

[٧٨] كتاب سيبويه: ١٩٧/٢.

[٧٩] بنظر: المصدر نفسه: ١٩٥/٢.

[٨٠] ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ١٣/ ٢٨٢.

[٨١] أسرار العربيَّة، أبو البركات الأنباريّ: ٢٣٠.

[٨٢] ضرائر الشَّعر، ابن عصفور الإشبيلي، المحقق: السَّيد إبراهيم محمد: ١٦٩.

[٨٣] خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب،عبد القادر بن عمر البغدادي، المحقق: عبد السلام هارون: ٢/ ٢٩٣.

[٨٤] ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ١٣/ ٢٨٣.

[٨٥] كتاب سيبويه: ٣٣٣/٣.

الصُّورة الثّالثة: نداء اسم الجنس المشبه بهِ: كقولك: يا الخليفة هيبةً، ويا المأمون ذكاءً وبراعةً أحسن محاكاتهِ [٨٦].

الصُّورة الرَّابعة: نداء الضَّرورة، كقول الشاعر: عبَّاسُ يا الملِكُ المتوّجُ والذي***عَرَفَتْ له بيتُ العلا عدنانُ فقد جمع بين(يا) و(أل) في الشِّعر ضرورة، والكوفيون يجيزون ذلك محتجين بالسَّماع والقياس[٨٧].

ويقولُ أبو حيانٍ في نصٍ آخرٍ: "**ما عُيّن مِنْ سَحَر مجرد يعني بالتَّجريدِ تجريده مِنْ أل والإضافة، ويعني بالتَّعيين أن يكون من يوم بعينهِ، وسواء في ذلكَ أذكرتَ اليوم أو الليلة معه ,نحو :أزورك يوم الجمعة سحر، أم لم تذكره ,نحو :جئتك سحر، وأنت تريد ذلكَ من يوم بعينهِ، أو عرفت اليوم أو نكرته، نحو : جئتُ يوماً سحر، فإنَّ نكر انصرف وتصرف**"[٨٨]، العلل المانعة مِنْ الصرف تسع، وهي: الجمع (صيغة منتهى الجموع)، والعلميَّة، والعجمة، والتَّأنيث، وزن الفعل، والعدل، وزيادة الألف والنُّون، والتَّركيب، والوصفيّة، وإنَّما لم يتصرف (سحر) لخروجهِ عن نظائرهِ مِنْ النِّكرات؛ وذلكَ أنَّ نظائرهُ مِنْ النَّكرات إذا عُرِّفت أدخلوا عليها (أل)، أو أضافوها، فلما عُرِّفَ هذا مِنْ غير أداة تعريف خالف نظائرهُ، فلم يتصرفوا فيهِ لذلكَ، ولم يصرفوهُ أيضاً، لعدله وتعريفه مِنْ غير أداة تعريف (العلميَّة) دلالتهِ على وقت السَّحر، وذهب بعض النُّحاة إلى أنه منوي فيهِ الإضافة، وهو معرّفة بالإضافة؛ لأنَّكَ تريد سحر ذلك اليوم، فحذف التَّنوين إذ كان مضافاً في المعنى[٨٩].

الخَاتِمَةُ وَنَتَائِجُ الْبَحْث

- اللاّزِمُ الْدَّائِمُ مِنْ اللوازِمِ التي تنمازُ بعدمِ انفكاكها عن ملزومِها في كلِّ وقتٍ، وفي كلِّ موضعٍ؛ لأنَّهُ يصاحبُ ملزومهُ ولا يفارقهُ أبداً.
- اللاّزِمُ الْدَّائِمُ وَاللاّزِمُ الْعَرَضِيُّ يقعان موقعاً محوريَّاً في الفكرِ النَّحويّ، فضلاً عن قواعدهِما، وأُسسهِما؛ لأنَّهُما مِنْ المفاهيمِ المهمةِ التي اعتمدَ عليها الفكر النَّحويّ في صياغةِ أفكارهِ ورؤاهِ.
- بين البحثُ أنَّ الكلامَ يترتبُ بفعلِ قوةِ الجذبِ المعنويّ، أو قوة العلاقة التَّلازميَّة بينَ الزَّوجينِ المتلازمينِ، لذا فالألفاظُ تترتبُ ترتيبَ المعاني في النَّفسِ، والمتقدمُ في الموقعِ يلزمُ التَّقدمُ في المنزلةِ والمكانةِ، والمتأخرُ في الموقعِ يلزمُ التَّأخر في المنزلةِ والمكانةِ أيضاً هذا مِنْ جهةٍ، ومِنْ جهةٍ آخرى أنَّ مفهوم اللازم الدَّائم مِنْ المفاهيمِ المعرفيَّةِ التي تتأسسُ في ضوئِها أبوابٌ

---

(٨٦) ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ١٣/ ٢٨٣.

(٨٧) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري:٥٦٥.

(٨٨) المصدر نفسه: ٧/ ٢٦٢.

(٨٩) ينظر: نتائج الفكر، السهيليّ: ٣٧٥.

نحويَّة كثيرة نحو بابُ المبتدأ والخبر، وبابُ الفعل والفاعل، وبابُ المضاف والمضاف إليهِ، وبابُ الجار والمجرور، وبابُ الصِّلة والموصول ...الخ، وتتأسسُ أيضاً في ضوئهِ أحكام نحويَّة متعددة في أبوابٍ نحويَّةٍ مختلفةٍ نحو: لزومُ الصَّدر للفظِ (كأيِّن)، ولزومُ الألف في المثنى في اللغةِ حارثيَّةٍ، ولزومُ الحروفُ المشبه بالفعلِ، والفعلُ النَّاقصُ (كان) المبتدأ والخبر، و(أي) تلزمُ الإعرابَ دونَ سائر الموصولات؛ لأنَّها لزمتْ الإضافةَ، ولفظةُ (عَمْرَكَ اللهُ) تلزمُ الإضافةَ دائماً، وأسماءٌ لازمتْ النِّداء دائماً هي: فُل وفُلة، ومكرمان، وملأمان، وملأم ولُؤْمان، ونَوْمان، فضلاً عن ذلكَ فإنَّ القواعد والأحكام التي بُنِيتْ في حقيقتها على مفهومِ اللازم الدَّائمِ مثلت الوجه الثَّابت والمستقر للفكرِ النَّحويّ وراهُ.

- هناك للازِّم يقابل اللازِّم الدائم هو اللازِّم العرضي، ولم نعرض لهذا اللازِّم أمثلة منفردة بذاتها؛ لأننا لم نجد في ضوء التتبع والاستقراء لكتاب التذييل والتكميل للازماً عرضاً خالصاً، وإنَّما كل اللوازم العرضيَّة في الكتاب أمَّا أن تكون معلولة، أو تكون مشروطة، فلا يوجد للازِّم في الكتاب لا معلول ولا مشروط ، لذا لم نذكر هذا اللازم واستكفينا بذكر اللازِّم المعلول واللازِّم المشروط دلالة على اللازِّم العرضي.

وَأَمَلِي كُلُّهُ أن يكونَ هذا الجهدِ مؤهلًا للالتحاقِ في مسيرةِ البحثِ الأكاديميّ، ليُضيءَ إضاءةً بسيطةً في ميدانهِ، ويفيدُ باحثًا أو طالبَ علمٍ، واللهُ مِنْ وراءِ القصدِ.

المَصَادِرُ:

القرآن الكريم

ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبوحيان الأندلسي، المحقق: الدكتور رجب عثمان محمد، مراجعة: الدكتور ورمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨م .

أسرار العربيَّة، أبو البركات الأنباريّ، تحقيق: الدكتور فخر صالح قدارة، ط١، دار الجيل، بيرت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان ، ط١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

الاشتراط في النّحو العربيّ (مقاربة أصوليّة لكفاءة النظام ومسارات الانتظام): الدكتور زكي بن صالح الحريول، نادي الأحساء الأدبيّ، منشورات دار الكفاح للنشر والتوزيع، المملكة العربيّة السعودية، ط١، ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م.

الأصول في النَّحو، محمد بن سهل بن السَّرَّاج النَّحوي، المحقق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠٥هـ.

أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام الأنصاري، المحقق: عبد المعال الصعيدي، طبع ونشر مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة، مصر.

التبصرة والتذكرة، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، قدم لها وراجعها: فضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، تحقيق ودراسة: العربي الدائز الفرياطي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ١٤٢٨ هـ .

التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، المحقق: الدكتور حسن هنداوي، دار القلم –دمشق (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا –الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ – ١٤٣٤ هـ / ١٩٩٧ – ٢٠١٣ م.

تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، بدر الدين الدماميني، تحقيق محمد بن عبد الرحمن المفدي، ط:١، مطبعة الفرزدق . الرياض ١٤٠٣هـ،١٩٨٣م.

التعليقات، أبو علي الحسين بن علي المعروف بابن سينا، المحقق: عبد الرحمن بدوي، الدار الاسلاميَّة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٩٧٩م.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م .

ديوان الطرماح، الحكم بن حكيم بن الحكم بن نفر بن قيس بن جحدر الطائي، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٩٩٤م.

ديوان عمر بن أبي ربيعة، عمر بن أبي ربيعة، المحقق: فايز محمد، دار الكتاب العربي، سوريا –دمشق، ط٢، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م.

شرح أشعار الهذليين رواية ابن النحوي والسكري، الحسن بن الحسين أبو سعيد السكري، المحقق: عبد الستار أحمد فراج، محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ – ١٩٨٥م.

شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن الإستراباذي النجفي الرضي؛ المحقق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي – يحي بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ– ١٩٦٦م.

شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.

شرح المقدمة الجزولية الكبير، أبو علي عمر بن محمد بن عمر الأزدي الشلوبين، المحقق: تركي العتيبي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٣، ١٩٩٣م.

شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين، المحقق: الدكتور عبد الرحمن السيد، الدكتور محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

شرح جمل الزجاجيّ، ابن عصفور الإشبيليّ، المحقق: فواز الشعّار، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

شرح جمل الزجاجي، علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الإشبيلي أبو الحسن، المحقق: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩ –١٩٩٨م.

ضرائر الشِّعْر، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور، المحقق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م.

الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه، المحقق: عبد السلام محمد هارون الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

معجم الشعراء المؤلف، أبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، بتصحيح وتعليق : الأستاذ الدكتور فكرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م.

المنطق، محمد رضا المظفر، ط ١ ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦.

المؤسسة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل ونقد)، جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٦م.

نتائج الفكر في النَّحو للسُّهَيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ – ١٩٩٢ م.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، المحقق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية –مصر.

النسب في العربية والتركية – دراسة تقابلية

الدكتور محمود رجاء حسن نوافلة **الدكتور ناصر محمود صالح النواصرة**

الدكتور أحمد طالب الخلوف **الدكتورة سماره سعود حمود العظامات**

جامعة جدارا / الأردن / قسم اللغة العربية

المبحث الأول: صلة اللغة التركية باللغة العربية

أ- العائلة اللغوية للغة التركية

ب-التأثر بين اللغتين على مرَّ العصور

ج-التشابه في أصوات العلة

المبحث الثاني: قواعد صوتية في اللغة التركية ذات صلة بالقواعد الصوتية العربية

أ- الترقيق والتفخيم

ب-المد والإطالة

ج-اختصار الحركة

د- الحذف والقلب

المبحث الثالث: البنية المقطعية في اللغة التركية

أ- المقطع اللغوي

ب-المقاطع العربية

ج-المقاطع التركية

د- تطبيقات على النسب بالتركية

الملخص:

هدفت الدراسة إلى الوقوف على معرفة أوجه التشابه بين اللغة العربية والتركية في النسب، ولتحقيق ذلك جعلت الدراسة في مقدمة، وملخص باللغة الإنجليزية وثلاثة مباحث، خصص المبحث الأول لصلة اللغة التركية باللغة العربية، وخصص المبحث الثاني للقواعد الصوتية التركية ذات الصلة بالعربية، وخصص المبحث الثالث للبنية المقطعية في اللغة التركية، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال جمع البيانات، ثم وضع تصور لها، واشتمل البحث كذلك على نتيجة، وثبت بالمصادر والمراجع والكلمات المفتاحية في اللغة العربية هي: أصوات العلة، النسب، أصوات عربية، أصوات تركية، مقطع، وفي الإنجليزية هي:

The Lineage between The Arabic and Turkish Languages
- A Contrastive Study-

Associate Prof. Mahmoud Raja Hassan Nawaflah
Associate Prof. Nasir Mahmood Salih Alnawasrah
Associate Prof. Ahmed Talib Al-Khaloof
Assis. Prof. Samarah Suood Hmood
University of Jadara- Jordan

Abstract:

The study aimed to identify the similarities between the Arabic and Turkish Languages in terms of lineage and to achieve this, it was divided into an introduction, a summary in English and three topics: the first topic was devoted to the relationship of the Turkish Language to the Arabic Language; the second one was devoted to the Turkish phonetic rules related to Arabic and the third topic was devoted to the syllable structure in the Turkish Language. The study used the analytical descriptive approach by collecting data and then developing a vision for it. The study also included a result, a list of sources and references, and the key words are as follows: Vowel Sounds – Lineage – Arabic Sounds – Turkish Sounds – Syllables.

المقدمة

تتفق اللغات كلها في عملية النسب، وهو إلحاق الشيء بأصله أو رده إليه ابن منظور، د.ت [١]، وتتباين في الأداة المستخدمة لهذا الغرض، فهناك لغات كالإنجليزية مثلاً تتم عملية النسب بشكل إلصاق، فلم تُعد الأداة هي الأساس كما الحال في اللغة العربية والتركية، وأما عن الجانب العربي والتركي، فالأصل في عملية النسب أن يتم بوساطة أداة معينة، وهناك نسب في اللغتين بلا أداة، وهو قليل، وكذلك تتفق اللغتان في عمليات الحذف والقلب التي ترافق عملية النسب، ولكن لكل لغة قواعدها الخاصة في الحذف والقلب بحسب تأثير الصوائت التي تسبق أداة النسب في الحالتين.

---

[١] ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت، باب الباء.

المبحث الأول: صلة اللغة التركية بالعربية

أ- العائلة اللغوية للغة التركية:

ترجع اللغة التركية المتداولة اليوم إلى نهايات القرن السابع وبدايات القرن الثامن الميلادي، وتنتشر في المنطقة الممتدة من أوروبا إلى وسط آسيا، وتنتمي إلى فرع لغات الألطاي من عائلة الأور الألطاي، ومن لغات هذا الفرع: المنغولية، والكورية، واليابانية، والفارسية، وهي تقع في مجموعة لغات الأتراك وتضم مجموعة لغات الأتراك مع المجموعات الأخرى في فرع الألطاي أكثر من ثلاثين لغة Takin, 1993 [(٢)]، وأما اللغة التركية المتداولة اليوم فهي تقع في تركيا الحديثة وأذربيجان، وتركمانستان، وقيرغيزيا، والمصطلح على تسميتها باللغة التركية الحديثة؛ لأن هناك في المقابل لغة تركية قديمة (عثمانية) تأثرت كثيراً بالعربية وكانت أيضاً متداولة في تركيا، وأذربيجان، وتركمانستان، وقيرغيزيا ولا زلنا نسمع إلى اليوم خطبة الجمعة في تركيا تقوم على جزأين: الأول باللغة العربية، والثاني باللغة التركية وهو ترجمة للأول، ثم في النهاية الدعاء بالعربية والتركية.

فكان لهذه الظروف التي عاشتها اللغة التركية في جسم اللغة العربية اللغوي أثره الكبير في التأثر والتأثير بين اللغتين ذهب إلى ما هو أبعد من عملية النسب، ليستقر في وجود مفردات عربية في اللسان التركي بنسبة تربو على ٤٠٪ من مجموع مفردات اللغة التركية، وفي ما يلي أمثلة لمفردات ذات أصول عربية مستخدمة في اللغة التركية عثمان، د.ت: ٣٩ [(٣)].

التركية Turkish	العربية Arabic	التركية Turkish	العربية Arabic	التركية Turkish	العربية Arabic
Fare	فأرة	Kitap	كتاب	Kalem	قلم
Sahil	ساحل	Maa Lesef	مع الأسف	Saat	ساعة
Cümle	جملة	Kelime	كلمة	Haric	خارج
Örnek	مثال	isim	اسم	Zaman	وقت

---

(2) japonica ve Altay Diller. Talat Tekin. Dorak. 1993, 7, and, J.D.O connor, phonetics, university colledge. London (no publishing year) P.165, cortil, Mustafa meral, 2012, Arapça dilbilgisi – nahiv , marmara universitesi – ilahiyat fuküitesi vakfiyainiari- Istanbul, 81.

(٣) عثمان، أحمد، العربية في اللغات العالمية، مطبوعات مركز الملك عبد العزيز الثقافي العالمي، الرياض، د.ت، ص٣٩.

صباح	Sabah	عِلم	ilim	فن	Sanat
أدب	Edebiyyet	تاريخ	Tarih	سري	gizli
حق	Hak	طب	Tip	تحديد	kurmak
إفادة	ifade	عشق	Aşk	سياسة	politika
تمام	Tamam	أبدي	sonsuz	أبوين	Ebeveynlar
أبله	enayi	أبيات	ayetler	جد	Büyükbaba
فضل	Tercihli	أفكار	Fikirler	أهل	insanlar
ذوق	tatmak	أكبر	Enbüyük	أكمل	Tamamlamak
ألفاظ	kelimeler	أنفس	benlikler	انتظار	beklemek
أساس	temel	أشكال	Şekiller	أوهام	Evham
أول	Evvel	أوراق	Evrak	وصف	Vasfetmek
أوسط	orta	أزلي	Ezel	أذهان	Zehinler
أصل	Asil	إصلاح	Tanzimat	آية	Ayet
أذان	Ezan	مطار	havalimani	عاجل	acil
أقرباء	Akrabalar	أقران	Akranlar	إنسان	Adam
ألة	Makine	أمل	Umut	آمين	Amin
أمين	Emin	أمر	Emir	أصالة	Asalet
أصحاب	akran	أراضي	Arazi	يكفي	yeterli
اكتشاف	keşiF	اكتساب	kasanma	انفعال	ihsas
إنكار	İnkâr	انتظام	İntizam	اتفاق	biranlaşma
العربية Arabic	**التركية Turkish**	**العربية Arabic**	**التركية Turkish**	**العربية Arabic**	**التركية Turkish**
أجل	Ecel	آداب	Adab	إختلاف	Fark

ممكن	Belki	طنجرة	tencere	إقرار	onay
خبر	haber	أوراق	Evrak	إفلاح	İflah
إفتراء	İftira	موافقة	Tamam	تجربة	tecvübe
زراعة	Zeraat	إختلاف	Fark	إمكان	İmkan
أوهام	Evham	إسهال	İshal	استثناء	İstisnâ
استغفار	töbe	باطل	Batil	بناءً عليه	Bunagöre
بالغ	kematini	بارز	Bariz	بسيط	Basit
بطل	kahranan	باطنية	Batın	بداهة	Bedâhet
بلدة	Belde	بُرهان	Bürhan	بركة	Bereket
إفادة	Beyan	بيتُ المال	Beytülmal	بُخار	Buhar
بُهتان	Bühtan	بُرج	Burç	براءة	Beraat
برزخ	Berzah	بدعة	Bidat	بناء	Bina
باقي	Baki	تبسُّم	Tebessüm	تدبير	Tedbir
درس	ders	تداوي	Tedavi	تكبير	Tekbir
عبادة	ibadet	تلاقي	Talâki	تمليك	mülk
تنزيلات	Tenzilat	تربية	Terbiye	تردد	Tereddüt
تسليم	Teslim	تشكُّر	Teşekkür	تشهير	Teşhir
تليد	ezeli	تقسيم	Taksim	تقصير	ihmal
تعليق	Talik	تنظيم	Tanzim	ترك	Terk
تصوير	Tasvir	توسّل	Tevessül	توسُّط	Tavassut
تعزية	Taziye	تبريك	Tebrik	تبرُّك	Teberrük
تعصّب	Taassup	تعيين	Tayin	تاج	Taç
تعديل	Tadil	حاكم	vali	تخيّل	Tahayyül

العربية Arabic	التركية Turkish	العربية Arabic	التركية Turkish	العربية Arabic	التركية Turkish
تقديم	Takdim	تقدير	Takdir	تقية	Takiya
تعقيب	Takip	تقليد	Taklit	تعجّب	Taaccüp
تعفّف	iFFet	رهن	Rehin	تعقُّل	Zaka
تعمّق	derinleşmek	تعرّض	Taarruz	تحقيق	Tahkik
تابع	Tabi	تحليل	Tahlil	تبليغ	beyan
تستُّر	Tesettür	تقويم	Takvim	تمايز	Temayüz
توافُق	Tevafuk	تجارة	Ticaret	تجاري	Ticari
تكامُل	Tekamül	تحقّق	Tahkik	تثبيت	Tespit
ثانية	Saniye	توصية	Tavsiye	ثبات	Sebat
ثروة	Servet	تقدير	Takdir	ثمرة	Semere
جهد	Ceht	جلد	Cilt	جلال	Celal
جسارة	Cesaret	جسُور	Cesur	جُملة	Cümle
جسد	Ceset	جواب	Cevap	جزاء	Ceza
جهاد	Cihat	جهاز	Cihaz	جسم	Cisim
جمهورية	Cumhuriyet	جُثة	Ceset	جاهِل	Cahil
جائز	Câiz	جامع	Cami	جاذب	Cazib
جاسُوس	Casus	جلاّد	Cellat	جوار	Civar
جّمع	Cemi	جاني	Cenayet	جُمعة	Cuma
حافظ	Hafız	حائز	Haiz	حقارة	Hakaret
حقيقة	Hakikat	حق	Hak	حكيم	Hakim
حاكم	Hakim	حقير	Hakir	حال	Hâl

Harp	حرب	tatli	حلوة	Halavet	حلاوة
Hasan	حسن	Haris	حريص	Hareket	حركة
Haşere	حشرة	His	حِس	Haset	حسد
Hacet	حاجات	Huzur	حُضور	Hayvan	حيوان

ولعلّ هذا ما يفسر تشابه عملية النسب في اللغتين العربية والتركية.

وهذه الأمثلة ليست حصرية.

ب-التأثر بين اللغتين على مرِّ العصور

وأما عن التاريخ الزمني لتأثر اللغتين العربية والتركية بعضهما ببعض ففي ما خلا الحالات الفردية، فإن اللغة التركية قد سلكت طريقها إلى الأمصار العربية بشكل حضوري في ثلاث مراحل زمنية هي:

١- **عهد الخليفة العباسي الواثق بالله الذي حكم من ٢٢٧ – ٢٣٢هـ:** فقد استوزر من الأتراك، وعين منهم ولاة ابن خلكان، ١٩٩٤: ٤١٦/١ [٤]، وتخاطب هؤلاء المستخدمون مع علية القوم بالعربية والتركية، فتعلموا العربية، وعلموا التركية، فكان اللسان التركي موجوداً في بعض أمصار الدولة العباسية في أقل تقدير، ثم أخذ هذا الوجود في تزايد مع مرور الزمن.

٢- **عهد الدولة السلجوقية ٤٢٩ – ٦٥٦هـ:** وهي واحدة من الدول الكبرى في تاريخ الإسلام، وكانت متزامنة مع عصر الدولة العباسية، حكمت إيران وأفغانستان ووسط آسيا، والعراق، والشام، والأناضول الصلابي: ٢٠٦: ٢٠ [٥]، وفي عهدها أخذت اللغة التركية بعداً آخر غير البعد الأول في الشيوع والتخاطب.

٣- **عهد الدولة العثمانية ١٤٥٣هـ – ١٩٢٢م:** وإذا كنا نتحدّث عن الدولة العثمانية، فإنا نتحدث عن دولة لها دواوين، ومكتبات، ومدارس، وحلقات درسية، كانت تعقد باللغة التركية إلى جانب اللغة العربية في جميع الأمصار العربية التي كانت تتبع الخلافة العباسية، لمدة أربعة قرون ونصف.

ج-التشابه في أصوات العلة

أهم ما تتماز به اللغة التركية الحديثة هو تناغم الأصوات ٧: ٢٠١٣، YÜksel [٦]، حتى

---

[٤] ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد إبراهيم، وفيات الأعيان، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٩٤م، ٤١٦/١.

[٥] الصلابي، علي محمد، دولة السلاجقة، بيروت، دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٠.

[6] Yükel, Ahmed, 2013, ArapçaBagulucli Cümleyapilari ondokuz Mayis universitesi ilahiyatfakültesi, Samsun – sayfa. 11.

عُدّ نظاماً لغوياً، ففيها ارتفاع في نسبة أصوات العلة، وتنقسم أصوات العلة التركية إلى مجموعتين هما:

١- المجموعة الأولى وهي الأصوات المفخمة: **A – I – O – U**

٢- المجموعة الثانية وهي الأصوات المرققة: **E – İ – ö – Ü**

وهذا التقسيم يشبه إلى حد كبير المد والإطالة في أصوات العلة العربية، لما ينشأ عن المد والإطالة من تغيرات في البنى الصوتية، ومن اتساع المخارج، أو مضاعفة الحركة وتفخيمها في اللغتين، وعندما تحدّث سيبويه عن اتساع مخارج المد سيبويه، ١٩٨٥: ٢٤٢/٤ (٧)، وتحدث ابن جنى عن الحركات العربية وقال هي أبعاض حروف المد، ابن جنى، ١٩٦١: ٣٧/١ (٨)، فإن المعادل لكلام سيبويه في اللغة التركية هو المجموعة الأولى عدا الصوت **(I)** فهو خصوصية تركية، وإن المعادل لكلام ابن جنى في اللغة التركية هو المجموعة الثانية عدا الصوت **(ö)** فهو خصوصية تركية.

المبحث الثاني: قواعد صوتية في اللغة التركية ذات صلة بالقواعد الصوتية العربية

أ-الترقيق والتفخيم

ترقيق الصوت هو زيادة في عدد ذبذباته عن متوسط العام، وعكسه التفخيم الذي هو نقصان في عدد ذبذباته عن متوسطه العام وكلما زاد عدد ذبذبات الصوت زادت نعومته، وكلما قلت زادت خشونته، ومن ذلك الصوت المسموع، هو ما كانت ذبذباته كافية لاستثارة طبلة الأذن، وغير المسموع عكسه، هو الذي تقل ذبذباته أو تزيد عن الحدود المسموعة، تُعدّ اللغة التركية من اللغات التي ميزت بين أصوات التنغيم، وأصوات التفخيم بالرمز الكتابي في أبجديتها، فقد أعطت الأحرف المفخمة الرموز الكتابية التالية: **A– I – O – U** ، والأحرف المرققة الرموز الكتابية: **E – I – ö – Ü** ، كل بما يقابله على الترتيب لتكون بمجموعها ثمانية أحرف علة، وأما الترقيق والتفخيم في العربية فقد مثله الدارسون الصوتيون المحدثون من خلال مطابقة أصوات العلة العربية مع المعايير الدولة للحركات وهو ما تعورف عليه بنظام الحركات المعيارية الدولية لدانيال جونز وقد صمم هذا النظام بناءً على حركة اللسان والشفتين عند إنتاج الصوت وهو مصمم على أساس اللغة الإنجليزية، ويمكن مطابقته مع أصوات العلة العربية، بشر، ٢٠٠٠: ٢٢٩ (٩)، وليست اللغة التركية بعيدة عن هذا المنحى.

---

(٧) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت – لبنان، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ٢٤٢/٤.

(٨) ابن جني، أبو الفتح، عثمان، الخصائص تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، ط١، ١٣٨١هـ – ١٩٦١م، ٣٧/١.

(٩) بشر، كمال محمد، علم الأصوات، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠م، ص٢٢٩.

تتم عملية النسب في اللغة العربية في المرقق والمفخم على حد سواء، فنقول: تكراري، وعراقي، وتركي، ومصري، ومغاربي وهكذا، وفي الجانب التركي نقول: Tϋrkçe ، Arapça ، ingilizce ، Alman ce ، Rusça ، في الأمثلة المتقدمة نجد أن هناك أدوات نسب بالتركية هي **ça** ، **Ce** ، **Ci** ، فالثابت في الأمثلة التركية عند النسب هما الحرفان، **ç** ، **C** ، ويضاف **I , i , a , e** ، بحسب أول حرف علة قبل أداة النسب، وفي هذه الحالة تخضع أداة النسب في اللغة التركية إلى القاعدة الإملائية من حيث الترقيق والتفخيم.

ب-المد والإطالة

عندما أعطت الدراسات الصوتية العالمية الرمز "**i**" للكسرة العربية، أعطت له مصطلح المد "**ii**" أو "**Ī**" وهي الياء ورمزت للفتحة العربية بالرمز "**a**" ومصطلح المد "**aa**" أو "**ā**" وهي الألف ورمزت للضمة العربية بالرمز "**u**" ومصطلح المد "**uu**" أو "**ū**" وهي الواو ١٤٠: ١٩٧٠، Brame [١٠]، وقد عبر عن ذلك علماء النحو العربي القدماء، عندما تحدّثوا بجلاء عن أن الحركات من فتح وضم وكسر هي أبعاض حروف من المد التي تناظرها، وهي الألف والواو والياء على الترتيب، نزال، ٢٠٠٤: ١٣٢، الشايب [١١]، ولنا في المد والإطالة نظر، فقد دأبت الدراسات الصوتية على إطلاق مصطلحي المد والإطالة بوصفهما مصطلحين مترادفين، وهذا فيه ما يقال: أما من حيث إن المد زيادة إشباعية في الحركة كي تصير الفتحة ألفاً وتصير الكسرة ياء، وتصير الضمة واواً، فلا سبيل لدي إلى غير ذلك، وأما الإطالة فهي غير المد لأنها مد الممدود، سيبويه، ١٩٨٥: ٢٣/١ [١٢]، وأما عن جانب اللغة التركية، ففيها أيضاً مد وإطالة في الصوت يشبه إلى حدٍّ كبير النظام الصوتي في اللغة العربية، وتتفق العربية مع التركية في أن المد يتم في أصوات العلة وهي الألف والواو والياء في العربية، وفي التركية تقع أصوات العلة في مجموعتين هما:

١- المجموعة الأولى وهي الأصوات المفخمة: **A – I – O – U**

٢- المجموعة الثانية وهي الأصوات المرققة: **E – İ – ö – Ü**

---

(10) Michal, Brme, Arabic phonology, Massachusetts in statue of technology, 1970. P.140

(١١) انظر: نزال، نبال نبيل، التفسيرات الصوتية للظواهر النحوية، رسالة دكتوراه – جامعة اليرموك – الأردن، ٢٠٠٤م، ١٣٢/١.

(١٢) انظر: سيبويه، الكتاب، ٢٤٢/٤، وابن جني، أبا الفتح، عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٨٥م، ٢٣/١.

ج-اختصار الحركة

إن مصطلح اختصار الحركة في علم الأصوات، هو مقابل لمدّها، "**v**" هو رمز الحركة القصيرة، والرمز "**vv**" هو رمز الحركة الطويلة، وصوت العلة يأتي قصيراً "حركة واحدة" ويأتي طويلاً "حركتين" ابن الجزري، د.ت: ٣٠٥/١ (١٣)، ويأتي ممدوداً على النحو الذي تحدّثنا عنه، ولكل من هذه الحركات موضعها في حجرة النطق، ابن جنى، ١٩٦١: ٢٣٧/٣ (١٤).

ففي اللغة العربية مثلاً رأينا كيف عبّر العلماء عن اتحاد حركتين متجانستين؛ لتكوين الصوت الطويل المجانس لهما، وهو صوت المد " ا ، و ، ي " وفي الإنجليزية قد يأتي صوت المد من خلال تناوب أصوات العلة، ولا رمز كتابي مستقل له.

وأما في اللغة التركية فالأمر مختلف، فهي تعبّر عن اختصار الحركة، أو مدّها من خلال مجموعة حروف العلة كل بما يناسبه: **A – I – O – U – E – I – ö – Ü** ، ومثال ذلك: **oğlum** بمعنى ولدي ولفظها التركي أو غلم و **annem** بمعنى أمي، بمعنى أن اللغة التركية يُمد أو يُختصر فيها صوت العلة برموز كتابية مختلفة، وتُعدّ عملية النسب في اللغتين العربية والتركية واحدة من العمليات التي تردّ الأشياء إلى أصولها.

د – الحذف والقلب

وهما من العمليات التي تصاحب النسب في اللغتين العربية والتركية مع بعض الفروق وفي اللغة العربية يقع الحذف والمد في عمليتين مختلفتين كحذف لام المضارع المعتل بها، وحذف نون الإعراب، وأما القلب فهو مطلق إحلال حرف علة مكان آخر، وقد يقع الحذف والقلب والإبدال في اللغة العربية في عملية واحدة وإن قلّ ذلك، كما في قلب الهمزة ياء وجوباً في كلمة خطايا في ست عمليات صرفية على النحو الآتي:

١- تجمع خطيئة على " خطايئ " بحسب الأصل.

٢- تقلب الياء همزة لتوسطها قياساً على صحائف فتصير " خطائئ ".

٣- تقلب الهمزة الثانية ياء لتطرفها، فتصير " خطائي ".

٤- تقلب كسرة الهمزة فتحة لمخالفة الياء فتصير " خطائَي ".

---

(١٣) ابن الجزري، أبو الخير، محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت، ٣٠٥/١.

(١٤) انظر: ابن جنى، أبا الفتح، عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، ط١، ١٣٧١هـ – ١٩٦١م، ٢٣٧/٣، Peter, lade foged vowels and consonants, black well, pub, usa, second edition, pub 2000. P.164, martin, J, Ball, Joan the science of speech, 1st, edition, 1994. P.43.

٥- تقلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فتصير " خطاءا ".
٦- تقلب الهمزة ياء للتسهيل فتصير " خطايا ".

وأما في اللغة التركية مثلاً فيتم الحذف والقلب في عملية واحدة بفعل تأثير الصائت، ويراد منها التنغيم، والقاعدة اللغوية التركية تقول: إذا وقعت الصوامت التركية: **ç – k – p – t** ، بين صائتين من مجموعة **Ü – U – ö – İ – O – I – E – A**، فإنها تقلب إلى **d – b – c – ğ** – من أجل الترقيق.

وهذا مفهم بأن عملية النسب في اللغة التركية تتأثر بالصوامت أيضاً من حيث القلب.

وهناك شكل آخر من أشكال القلب والحذف في مثل: ofiste أي في المكتب والقياس أن تقول: ofisda وهو نظير evde أي في البيت أو araba da أي في السيارة، لكن الكلمات التي تنتهي بـ **f – s – t – k – ç – ş –h – p** ، يدخل عليها المقطع **ta – da** لأسباب صوتية، وهو المعادل للإعلال بالقلب في العربية تماما، وبالجملة إن الحذف والقلب في التركية يرادفهما الخفة والترقيق؛ لأن ذلك شأن اللغة التركية وشأن المجموعة التي تقع في منظومتها، وتحصل هذه العملية بتأثير صوت العلة، وهذا وجه شبه بين اللغتين من حيث تأثير حروف العلة في عملية النسب.

المبحث الثالث: البنية المقطعية في اللغة التركية

أ- المقطع اللغوي

المقطع اللغوي في أي لغة كانت هو نسق من توالي صوامت ومتحركات، وتتباين اللغات في مقدار هذا التوالي، وتتباين كذلك من حيث قبول هذا التوالي أو رفضه، فالعربية مثلاً، تكثر فيها المقاطع: "**cv – cvv – cvc**" عبد الجليل، ١٩٩٨: ٢١٠ [١٥]، وتستثقل: "**cvvc – cvcc**" ١١١: ١٩٧٠، Brame [١٦]، وترفض: "**ccc – cc – vvv – vv**" ٧٧: ١٩٧٠، Brame [١٧]، ويذكر أن الفارابي أول من ذكر مصطلح "مقطع" في الدراسات الصوتية العربية عندما حدد ثلاثة من المقاطع التي تتشكل منها بنية الكلمة العربية، فذكر المقطع القصير والمفتوح، ووصف الثالث بالمقطع الطويل المغلق بصامت، ١١١: ١٩٧٠، خشبة Brame [١٨]، وبالنظر إلى كمية الصامت والمتحرك، وتواليهما، فإنه تتشكل في اللغة

---

[١٥] عبد الجليل عبد القاهر، علم الأصوات الوظيفي، عمان – شارع السلط، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م، ٢١٠.

[16] Brame, Miehael, Arabic phonology, 1970, P:111, 16.

[17] Brame, Miehael, Arabic phonology, 1970, P:77, 17.

[18] Brame, Miehael, Arabic phonology, 1970, P:18, 91.

التركية مقاطع لغوية متباينة من حيث:

١- البدء بالصامت "c".

٢- البدء بالمتحرك "v".

٣- مقدار توالي الصوامت، كأن يتوالى صامتان "cc" أو ثلاثة "ccc".

٤- مقدار توالي الصوائت، كأن يتوالى صائتان "vv" أو ثلاثة "vvv".

٥- مقدار الصوائت التي تفصل بين صامتين "cvc" أو "cvvc".

٦- مقدار الصوائت التي تفصل بين صامتين "vccv" أو "vcv".

ب-المقاطع العربية

وهناك أربعة مقاطع في اللغة العربية هي:

١-ص ح = cv مقطع قصير.

٢-ص ح ح = cvv مقطع طويل مفتوح.

٣-ص ح ص = cvc مقطع طويل مغلق بصامت.

٤-ص ح ص ص مقطع طويل مغلق بصامتين.

وفيما يلي تحليل بعض المقاطع العربية، لأن عملية النسب لها علاقة بالبنية الداخلية للمقطع.

١-تكتبين = تَكْ –تُ –بي –نَ.

ص ح ص –ص ح –ص ح ح –ص ح

ويرمز لها دولياً بـ : CVC – CV – CVV – CV

٢-تكتبون = تَكْ –تُ –بو –نَ.

ص ح ص –ص ح –ص ح ح –ص ح

ويرمز لها دولياً بـ : CVC – CV –CVV – CV

ونرى نماذج للتحليل على الجانب التركي في الفقرة اللاحقة.

ج-المقاطع التركية

أما المقاطع التركية فتقع في ثلاث فئات.

١-فئة تشابه بها العربية من حيث الكثرة وهي: "**CV – CVC – CVV**".

٢-فئة تشابه بها الإنجليزية كما في: "**cvvc – cvccv**".

٣-فئة نادرة مثل: "**cc – vvv – vv**" ١٦٦ ، ١٦٥: ٢٠١٣، Takin [١٩]، لكن الأتراك تحدثوا عنها من باب كثرة أحرف العلة، لا من باب المقاطع الصوتية، أو النسب.

---

[19] Japonca, Ve Altay, diller, Talat, Tekin, 165 , 166.

وفي ما يلي نماذج من تحليل المقاطع في اللغة التركية لمعرفة ما تآلف منها وما اختلف مع المقاطع العربية.

١ – **Tӱrkuyruklu** أي الجنسيات التركية = ولفظها ترك أو يرك لو

Tӱrk – uy – ruk – lu

Cvcc – cvvc – cvc – cv

٢ – **Randevu** أي موعد = ولفظها ران داوو

Ran – de – vu

Cvc – cv – vv

٣ – **Sor** أي اسأل = ولفظها سُور **Sor**

Cvvc

٤ – **Onlar** أي هم = ولفظها أُن لار

On – lar

Cvc – cvvc

٥ – **yӱzmek** أي يسبح = ولفظها يوز مَك

Yӱz – mek

Cvvc – cvc

٦ – **masalıokudum** أي قرأت الحكاية = ولفظها مَسلي أكودوم

ma – sa – lı – o – ku – dum

Cv – cv – cv – cv – cv – cvc

٧ – **Unuttum** أي نسيت = ولفظها أو نُت تُم.

U – nut – tum

Cv – cvc – cvc

٨ – **Sonbahar** أي خريف = ولفظها سون بَهَر.

Son – ba – har

Cvvc – cv – cvc

٩ – **Çiftçi obir** أي هو مزارع = والأصل مزارع ولفظها تشفت تشي.

Çift – çi

Cvcc – cv

١٠- aÇlıktanÖlme أي جوعان = ولفظها أتش لكتن أولما .

aÇ – lık – tan – Öl– me

Cv – cvc – cvc – cvc – cv

١١- Ziyaretetmek أي زار = لفظها زيارة إتمك.

Zi – ya – ret – et – mek

Cv – cvv – cvc – cvc – cvc

د- تطبيقات على النسب باللغة التركية

وفيما تقدم ذكره لا يعني أن النسب بين اللغتين العربية والتركية هو نفسه في الحالتين، فهناك خصوصية نسب في اللغة التركية لا نظير لها في العربية، مثلما أن هناك خصوصية نسب في اللغة العربية لا نظير لها في التركية، وفي ما يلي أمثلة على النسب في اللغة التركية خلافاً لما هو معهود في العربية أو حتى التركية نفسها على النحو الآتي:

لا تميز اللغة التركية إذا ما قورنت بالعربية بين ياء المتكلم وياء النسب في العربية، فنقول في العربية قلميّ نسبة إلى قلم بينما في التركية نقول: Benim Kalemim ونقول في العربية: حسابيّ نسبة إلى حساب، بينما في التركية نقول: Aritmetik ، وفي العربية زراعيّ وفي التركية Tarımsal ، أي بمعنى أنه يمكن النسب في التركية بدون أداة، كالنسب في العربية إلى صيغة فعَّال، ويلاحظ في اللغة العربية المحلية الدارجة في كثير من البلدان العربية انحراف في الدلالة في عملية النسب العربية المستمدة من أصول تركية كما في بستنجي، معمرجي، طوبرجي، خضرجي، دكنجي، مصرفجي، سُكرجي، بحيث يكون المقطع "جي" يشكل أداة النسب، وينحى به منحى السلب، أو قل: إن الكلمات العربية المنتهية بمقطع "جي" فيها انحراف عن الدلالة الأصل في التركية، وهو الاتجاه نحو السلب، واللغة التركية بحسب الأصل لا علاقة لها بذلك.

المراجع

أولاً: العربية

١- إبراهيم، أنيس، الأصوات اللغوية، ط٤، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢- أحمد، عثمان، العربية في اللغات العالمية، مطبوعات مركز الملك عبد العزيز الثقافي العالمي، الرياض، د.ت.

٣- حسام الدين، كريم زكي، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، ط٣، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤- سمير شريف، ستيتية، ٢٠٠٠م، اللسانيات، المجال والوظيفة والمنهج، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٠م.

٥- شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

٦- عبد الجليل، عبد القاهر، علم الأصوات الوظيفي، ط١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان – شارع السلط، ١٩٩٨م.

٧- عبد الصبور، شاهين، البنية المقطعية للكلمات العربية، ط١، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٨- عثمان، ابن جنى، أبو الفتح، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، ١٩٦١م.

٩- عثمان، ابن جنى، أبو الفتح، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م.

١٠- علي محمد، الصلابي، دولة السلاجقة، ط١، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦م.

١١- عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، أبو بشر، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، د.ت.

١٢- فوزي حسن، الشايب، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ٢٠٠٤م.

١٣- كمال محمد، بشر، علم الأصوات – دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٤- محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، أبو نصر، الفارابي، الموسيقا الكبيرة، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة محمود الحفني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

١٥- محمد بن محمد الدمشقي، ابن الجزري، أبو الخير، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، د.ت، بيروت – لبنان.

١٦- نبال نبيل، نزال، التفسيرات الصوتية للظواهر النحوية، رسالة الدكتوراه، جامعة اليرموك – الأردن، ٢٠٠٤م.

ثانياً: الأجنبية

أ- الإنجليزية

1- J.D.O, Connor, phonetics, university college, London (No publishing year).

2- Martin, J.ball, Joan, 1999, the science of speech first edition, 1999.

3- Michael, Brame, Arabic phonology, Massachusetts in statue of technology 1970.

4- Peter Joan, Lase Foged, vowels, and consonants, black well, pub. USA, 2nd edition, pub, 2000.

ب- التركية

1- Cortil, Mustafa Meral, 2012, Arapça, Dilbilgisi – Nahiv, Marmara, universitesi – ilahiyatfakültesi Vakfiyayinlari – Istanbul.

2- Talat Tekin, 1993, Japomca, Dorak, Ve Altay, Diller.

3- YÜksel, Ahmed, 2013, Arapça Bagulucli Cümleyapilari ondokuz Mayis unviersitesi ilahiyatfakültesi. Samsun.

ج- ترجمة المراجع العربية

1- Mohammed Ibn Mohammed Al-Dimashgy, Ibn – Al-Jazary – Abu Al-Khair, the 10 reading, Beirut, Scientific library, no edition number.

2- Othman, Ibn genny – Abu Al-Fath, AlKhasaes, investigation by Mohammed Ali Al-Najjar, Egyptian publishing house – scientific library – no edition number, 1371 AH – 1961 AD.

3- Othman, Ibn Genny – Abu Al-Fath, Sir Sina'at Al-e'rab investigation by Hassan Hendawy, Damascus – Ak-Khalam publishing house – first edition 1985.

4- Ahmed Ibn Mohammed Ibn Ibraheem, Ibn Khilican, Shams Eldean –Wafyat El-A'yan, Beriut – Dar sader publishing house, first edition, 1994.

5- Ibraheem Anees– Linguistics sounds Egyptian Englo library, 4th edition, 1994.

6- Kamal Mohammed, Bishr, phonetics, Dar Ghareeb publishing house, 2000.

7- Husam Eldean, kareem Zaky, modern linguistics, Cairo 3d edition, 1421 Ah – 2001 Ad.

8- Sameer shareef Steiteyya – linguistics, curriculum – Job, and, Field, publishing house, Modern World of book, 2000.

9- Amr Ibn Othman Ibn ganber, Sebawayh, Abu Bishr, Al-Kitab investigation and explanation by Abd Elssalam Mohammed Haroon, Beirut – Lebanon, publishing house world of book for publishing and distribution – no pub, year.

10- Abd El-Sabour, Shaheen Arabic word syllables, structure, Cairo, the Egyptian Englo publishing, 1st, edition, 2008.

11- Fawzi Hassan, Al-Shayeb voice laws effect in Arabic structure, Irbid – Jordan world of Modern book publishing, 1425 Ah, 2004 Ad.

12- Ali Mohammed, Al-Salaby –Salajegah Government, Beirut Al-Ma'refah house publishing, 1st, edition, 2006.

13- Abd El-gader, Abd Al-Jaleel, phonology, Amman, Al-Sult street, Dar Al-Ssafa, publishing, 1st, edition, 1418 Ah, 1998 Ad.

14- Ahmed, Othman, Arabic international language, king Abdul -Aziz, international cultural, Riyadh, edition with non – date.

15- Mohammed Ibn Mohammed Ibn Turkan, Al-Faraby, Abu Nasr– the heavy music, investigation by Ghattas Abd El-Malik Khashabed, revised by Mohammed Hanafi, Cairo – Dar El-Kotob publishing house, no edition year.

16- Nebal, Nabeel, Nazzal, interpretation of phenomena's voice in Arabic grammar PDH, letter, Yarmouk university Jordan, 2004.

عَقِيدَةٌ فِي أُصُولِ الدِّينِ، لِلْقَاضِي عِيَاض اليَحْصُبِي (ت. ٥٤٤هـ)
قراءة في الكتاب، وتعريف بالمضمون

الدكتور حمزة معلاوي
كلية اصول الدين/ تطوان/ المغرب

الملخص:

الحمد لله الذي لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يُتصوَّرُ في الأذهان، ولا يشغله شأن عن شأن، كان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، حبّبَ إلينا الإيمان، وكرَّه إلينا الكفر والعصيان، أحمده تعالى على ما أنعم به علينا من النعم التي لا تحصى من غير وجوب عليه. والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وأفضل المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، وسلم إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد تعلقت همتي مذ قَيَّضَ اللهُ لي أن أطلب العلم الشريف المنيف، بخدمة علم التوحيد، الذي جاء به جميع الأنبياء عليهم السلام، وقد قَيَّضَ اللهُ لهذا العلم من ينافحُ عنهُ ويذبُّ عن حياضه، فكان أبو الحسن الأشعري من جملة القائمين بهذا الأمر، تدريسا وتأليفا ومناظرة، فتبعه الأئمة الأعلام من علماء المذاهب الأربعة.

وممن قَيَّضَهُمُ اللهُ لهذه المهمة الجليلة: عالم، جليل، جهبذ، من المحققين في علم التوحيد، ذلكم القاضي عياض الذي خَلَّفَ لنا عقيدة مختصرة، قليلة المبنى كثيرة المعنى، والذي أخذ علم الكلام الأشعري بالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إلى أبي الحسن الأشعري، حيث أخذه عن أبي الحجاج الضرير، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي إسحاق المعافري، عن أبي عمران الفاسي، عن أبي بكر الباقلاني، عن ابن مجاهد البصري، عن أبي الحسن الأشعري.

A Doctrine in The Fundamentals of Religion
By Qadi Ayad Al-Yahsubi (D.544 AH).
A Reading in The Book and Identifying The Content

Dr. Hamza Meallaoui
University Ossoul Eddine / Tétouan / Morocco

Abstract

All praise to Allah who exists without being subject to a time or a place. He is neither formed in the imagination nor pictured in delusion. He is not preoccupied by any matter. He has embellished faith in our eyes and made us hate disbelief and disobedience. The researcher praises God for the countless blessings that He has bestowed upon us without it being an obligation for Him to do so. May Allah, the All Mighty, raise the rank of the best of all His Messengers, Prophet Muhammad, and raise the rank of the blessed and virtuous kin and companions of our dear Prophet until the Day of Judgement.

Thereafter, the researcher's concern has been attached since he started learning the honorable science of religion and enlightening knowledge in service of the science of Monotheism which was brought by all prophets (Peace by upon them). God has made some Muslims commit themselves ardently to defending its menstruation, so Abu Al-Hassan Al-Ash'ari was one of those who carried out this matter by writing, teaching and debating. He was followed in this by the eminent scholars from the four schools.

Among those scholars, who were appointed by God for this great task, there was a far-reaching one who has acquired huge knowledge in Monotheism, that is Al Qadi Ayad who bequeathed us a summary of the belief, short in words but broad in meaning. He acquired the knowledge

of Al-Ash'ari theology through a continuous chain of narrators going back to Abi Al-Hassan Al-Ash'ari who learned from Abi Al-Hajjaj Aldareer who in turn learned from Abi Bakr Al-Hadrami and so on from Abi Ishaq Al-Maaferi, from Abi Imraan Al-Fassi, from Abi Bakr Al-Baqillani, from Ibn Mujahid Al-Basri, from Abi Al- Hassan Al-Ash'ari.

المقدمة:

لقي الدرس العقدي الأشعري اهتماما كبيرا من علماء الغرب الإسلامي، وكان من أوائل من اشتغل منهم بالدرس العقدي الأشعري: الإمام الحضرمي (ت. ٤٨٩هـ)، ويظهر ذلك جليًّا في عقيدته، ثم جاء الإمام أبو الحجاج الضرير (ت. ٥٢٠هـ) الذي أَلَّفَ مُصَنَّفَات عقدية ساهمت في ترسيخ العقيدة الأشعرية، والتمهيد لترسيمها، وكان مِنْ بين مَنْ تَخَرَّجَ من مدرسته: القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ).

وفي بحثي هذا، إظهارٌ لأعمال دفينة، كتبها بعض كبار العلماء، الذين تركوا وراءَهُمْ لآلئ ودُرَرًا، رأيتُ الحاجةَ إلى التَّعْرِيفِ بِهَا، وإِخْرَاجِهَا من صَدَفِهَا، لِتَعُمَّ الفائدَةُ للجميعِ، ويشهَدُ الحاضرُ على عظمة الماضي، وينتفِعُ اللَّاحِقُونَ بالسَّابِقين، وينهجون نهجهم في تحصين العباد والبلاد، وهو مرادُ كُلِّ عالمٍ صادِقٍ مِنْ أَمْثَالِ القَاضِي عِيَاضٍ اليَحْصُبِي.

ولا شَكَّ أن من أهم المصادر المعرفية التي بنى عليها المغاربةُ اختياراتِهِمُ الكلامية: (عقيدة في أصول الدين) للقاضي عياض اليحصبي، وهي من المخطوطات النادرة في علم الكلام الأشعري، ولاسِيَّمَا أنها كانت تُعَدُّ من الكتب المفقودة، وقدْ يَسَّرَ اللهُ لي الحصول على مصورة منها.

ومحاولةً مني في الإشادة بهذه العقيدة الفريدة، آثرت تقديم ورقة علمية متواضعة؛ أتحدث فيها عن هذا الكتاب النفيس، من حيث المضمونُ والنسبةُ، فارتأيت تقسيمها إلى مقدمة ومحورين وخاتمة:

الأول: خصصته للحديث عن آرائه الكلامية.

الثاني: أُعَرِّفُ فيه برسالته الموسومة بكونها: (عقيدة في أصول الدين).

خاتمة: أذكر فيها أهم الخلاصات والتوصيات.

أولا: الآراء الكلامية للقاضي عياض.

سار القاضي عياض في العقيدة، على منهج الشيخ أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ)، فآراؤه الكلامية تعبر بشكل واضح عن الأشعرية التي كان عليها أبو الحسن وتلامذته، وتلاميذ تلاميذه إلى عصرنا الحالي، وهو نفسه ما جاء مفرَّقًا في كتبه، كالشفا، والإكمال، وغيرهما.

فقد بيَّنَ أنَّ الفكر الأشعري هو المعبر عن عقيدة أهل السنة، معتبرا الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقيم حجتهم، وأن أصول العقيدة الأشعرية هي نفسها أصول عقيدة أهل السنة، وأن الشيخ أبا الحسن الأشعري لم يأت بجديد[١]، ثم بيّن ٬، أن أهل السنة في الشرق والغرب راضون عن عقيدة الشيخ أبي الحسن[٢]، وكان ٬ يدافع ويذب عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وبيّن أنه افُتري عليه للتنفير منه.[٣]

ومما يناسب ذكرُهُ في هذا المقام: أنَّ المدرسة التي تخرج منها كانت أشعرية، وأن شيوخه الذين تعلم على أيديهم علم الكلام، كانوا من المشتغلين به على مذهب الأشعرية ونظار أهل السنة، ومنهم الإمام أبو الحجاج الضرير الذي أخذ عنه أرجوزته الصغرى في الاعتقادات، وحدثه بالكبرى.[٤]

ولهذا عَدَّهُ السبكي ضمن الطبقة الخامسة من الأشاعرة[٥]، وقد مَثَّلَ ٬ دُرَّةً بارزةً في قِلَادَةِ السَّنَدِ الأشعري، فبينه وبين أبي الحسن الأشعري خمسُ وسائط، إذ هو يروي عن أبي الحجاج الضرير، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي إسحاق المعافري، عن أبي عمران الفاسي، عن أبي بكر الباقلاني، عن ابن مجاهد البصري، عن أبي الحسن الأشعري.

وفيما يأتي ذكرُ موجزٍ من آرائه الكلامية، الغرضُ منها: دعمُ نسبةِ كتاب (العقيدة) إليه، وبيانُ أن كل ما في هذا الكتاب النفيس من العقائد السنية فالقاضي عياض قائل به في كتبه الثابتة عنه بالسند المتصل.

كان القاضي عياض٬ مثبتا للصفات، فقد نص على ذلك غير ما مرة، من ذلك قوله: «نؤمن بالله وصفاته ولا يشبّه شيء به»[٦]، وقوله: «صفاتُه الباقيةُ التي لا تفنى، ولا يأخذُها حَدٌّ

---

[١] ترتيب المدارك، (٥/٢٤-٢٥).

[٢] ترتيب المدارك، (٥/٢٥).

[٣] ترتيب المدارك، (٥/٢٦).

[٤] الغنية، (ص: ٢٢٦)، وكذا: (ص: ٧٦)، (ص: ١٤٠)، (ص: ١٦٦).

[٥] طبقات الشافعية الكبرى، (٢/٢٦٨).

[٦] إكمال المعلم، (٨/٣٢٠).

ولا حَصْرٌ»[٧] ، فأثبت وجود الله بالدليل العقلي[٨]، وأثبت لله صفة القدم[٩]، وبين فساد القول بحوادث لا أول لها[١٠]، بل نَقل الإجماع على تكفِيرِ القائلين بأزلية العالم في كتابه (الشفا).[١١]

كما يُثبت لله تعالى صفة البقاء، فهو الباقي بذاته بعد فناء كل موجود، لا باقيَ بذاته غَيْرُهُ[١٢]، ويثبتُ له تعالى صفة الغنى المطلق، فهو: «متعال عن الافتقار إلى موجد يوجده، ولا إلى محل يقوم به، لا يحويه مكان في سماواته ولا أرضه، كان قبل خلق المكان»[١٣]، ويُنزِّهُ اللهَ عن المشابهة للمخلوقين، فالله تعالى ليس بجوهر ولا جسم وليس على صورة ولا شكل، فلا تلحقه النقائص والآفات[١٤]، بل يصرِّحُ بأن الذي يُشَبِّهُ اللهَ بخلقه لا يَكُونُ عارفًا به[١٥]، ثم أثبت كونَه تعالى واحدا، فوجبَ أن الله تعالى: «واحِدٌ غيرُ منقسم في ذاته».[١٦]

ويستدل على اتصافه تعالى بالقدرة ب: «إخراج الأفعال من العدم إلى الوجود، فَإِنَّ العَاجِزَ لَا يُوجِدُ فِعْلًا» [١٧]، وهو عينُ ما استدل به الأشاعرة، الذين منهم الجويني[١٨]، كما يثبت صفة الإرادة لله تعالى، وأنه «مريدٌ لكلِّ كائنٍ من خيرٍ أو شر، ما شاء كانَ وما لم يشأ لم يكن».[١٩]

ويستدل على اتصاف الله بعلم أزلي أبدي: إتقان فعله، ولا يُتقِنُ الفِعلَ إلا عالم به[٢٠]، ويبرهن على اتصاف الله بصفة الحياة ب: «وجود العلم به والقدرة والإرادة، إذ لا يصح العلم والقدرة والإرادة إلا من حيّ؛ لأن الحياة شرط في ثبوت هذه الصفات».[٢١]

---

[٧] المصدر نفسه، (٤٧/٨).

[٨] العقيدة، للقاضي عياض، (ص: ٧).

[٩] الإعلام بحدُودِ وقواعدِ الإسلام، (ص: ٢٨).

[١٠] عقيدة القاضي عياض، (ص: ٦-٧).

[١١] الشفا، (٢٠٢/٢). / ونقل ذلك عنه أيضا الحافظ ابنُ حجر فتح الباريء، (٢٠٢/١٢).

[١٢] الشفا، (١٩٦/١).

[١٣] الإعلام بحدود قواعد الإسلام، (ص: ٢٨-٢٩).

[١٤] الإعلام بحدود قواعد الإسلام، (ص: ٢٨-٢٩).

[١٥] إكمال المعلم، لعياض، (٢٣٩/١).

[١٦] الإعلام بحدود قواعد الإسلام، لعياض، (ص: ٣٣).

[١٧] العقيدة، للقاضي عياض، (ص: ١٢).

[١٨] لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، للجويني، (ص: ٤٢).

[١٩] الإعلام بحدود قواعد الإسلام، لعياض، (ص: ٣٤). / إكمال المعلم، لعياض، (١٤٠/٨).
وهو عين ما يقوله الباقلاني. التمهيد، للباقلاني، (ص: ٤٧).

[٢٠] العقيدة، للقاضي عياض، (ص: ١١)./ وبذلك قال الباقلاني. الإنصاف، للباقلاني، (ص: ٣٦).

[٢١] العقيدة، للقاضي عياض، (ص: ١٢). / قارنه بقول الأشعري، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، (ص: ٢٦٧).

ويثبت ؟ لله: « كلامًا هو صفةٌ من صفاته لا يُشبِهُ كلامَ غَيْرِهِ»[٢٢]، ليس بحروف ولا أصوات، لأن الحروف يحدث البعض منها بعد البعض.[٢٣]

ويقرر عياض بأن الله متصف بصفة اليد، مُنَزِّهًا له عن الجوارح والأعضاء، فيقول: «هي صفة سمعية ليست جارحة ولا عضوا وليس لها كيفية».[٢٤]

وقد ذهب عياض إلى القول بالتأويل التفصيلي[٢٥]، بل نقل عنه النووي الإجماع على لزوم التأويل[٢٦]، فنجده ؟ يتبنى القول بالمجاز في صورته الأشعرية؛ درءا للوقوع في التجسيم، فقد أوّل قول الله تعالى: «ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ»[٢٧] بأنه: «لَيْسَ بِدُنُوِّ مَكَانٍ وَلَا قُرْبِ مَدًى، بَلْ كَمَا ذَكَرْنَا عَنْ جَعْفَرٍ الصَّادِقِ: "لَيْسَ بِدُنُوِّ حَدٍّ"، وَإِنَّمَا دُنُوُّ النَّبِيِّ مِنْ رَبِّهِ وَقُرْبُهُ مِنْهُ؛ إِبَانَةُ عَظِيمِ مَنْزِلَتِهِ، وَتَشْرِيفُ رُتْبَتِهِ، وَإِشْرَاقُ أَنْوَارِ مَعْرِفَتِهِ»[٢٨]، وتَأَوَّلَ الآيَة الكَرِيمَة: «يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ»[٢٩] بأنها: «اسْتِعَارَاتٌ وَتَجْنِيسٌ فِي الكَلَامِ، وَتَأْكِيدٌ لِعَقْدِ بَيْعَتِهِمْ إِيَّاهُ، وَعِظَمِ شَأْنِ الْمُبَايَعِ »[٣٠]، وأنَّ المرادَ بقوله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاق»:[٣١] «شِدَّةُ الأَمْرِ وَصُعُوبَةُ الحَالِ».[٣٢]

كَمَا ورد أيضا عن القاضي تأويله لبعض الأحاديث، فمن جملة الأحاديث التي أولها ؟، قوله: (يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا)[٣٣] عَلَى أنه: «نُزُول إِفْضَالٍ وَإِجْمَالٍ، وَقَبُولٍ،

---

(٢٢) إكمال المعلم، لعياض، (٥٧٧/١). (١٦١/١).

(٢٣) العقيدة، لعياض، (١٢-١٣). / وهو عينُ ما يقوله أبو حنيفة، الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، (ص: ٢). / وكذا الأشعري، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، (ص: ٦٠).

(٢٤) إكمال المعلم، لعياض، (٣١٩/٨). / وهو عينُ ما يقوله أهل السنة، الذين منهم أبو حنيفة: « له يدٌ وَوَجْهٌ ونَفْسٌ كما ذكرَهُ اللهُ تعالى في القرآنِ، فما ذكرهُ الله تعالى في القرآن من ذكرِ الوجهِ واليَدِ والنفسِ فهوَ لهُ صفاتٌ بلا كيف». الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، (ص: ٢-٣).

(٢٥) وقد توسعت بحمد الله في هذا الباب بمقال لي في مجلة أطلنتس، عنونته ب: (التأويل العقدي عند القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، دراسة نظرية ونماذج تطبيقية)، العدد الأول، (ص: ١٤٦).

(٢٦) شرح صحيح مسلم، للإمام النووي، (٢٢/٥).

(٢٧) سورة النور: من الآية: ٣٥.

(٢٨) الشفا، (١٦٢/١-١٦٣).

(٢٩) سورة الفتح، من الآية: ١٠.

(٣٠) الشفا، (٥٠/١).

(٣١) سورة القلم، من الآية: ٤٢.

(٣٢) إكمال المعلم، (٤٩٦/٨).

(٣٣) أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث أبي هريرة، بلفظ: (يَنْزِلُ رَبُّنَا كل ليلة إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، (ص: ٣٤٢)، رقم الحديث: (٧٥٨).

وَإِحْسَانٍ»[٣٤]، وقوله: (من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا)[٣٥] على أنه: «قُرْبٌ بِالإِجَابَةِ وَالقَبُولِ، وَإِتْيَانٌ بِالْإِحْسَانِ، وَتَعْجِيلُ الْمَأْمُولِ»[٣٦]، ويَقُولُ ' مُعَقِّبًا عَلَى قَوْلِهِ: (فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ)[٣٧]: «وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ مِنْ هَذَا سِوَى التَّجَرُّدِ للهِ وَالانْقِطَاعِ إِلَى اللهِ، وَالْإِعْرَاضِ عَنْ غَيْرِ اللهِ، وَصَفَاءِ الْقَلْبِ للهِ، وَإِخْلَاصِ الْحَرَكَاتِ للهِ».[٣٨]

كما تأول ' قوله: (إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ)[٣٩] بأن الجمال المذكور في هذا الحديث وغيره هو الحسن[٤٠]، وقوله: (فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رِجْلَهُ)[٤١] مِنْ أَنَّهُمْ قَوْمٌ تَقَدَّمَ عِلْمُ اللهِ وَقَضَاؤُهُ كَوْنُهُمْ مِنْ أَهْلِهَا، أَوْ خَلَقَهُمْ لَهَا»[٤٢]، وبه قال أهل العلم، منهم: الحَافِظُ ابْنُ حِبَّانَ فِي (صَحِيحِهِ).[٤٣]

ويذهب في تأويل قوله: (حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ)[٤٤] بأنهم: «قَوْمٌ قَدَّمَهُمُ اللهُ تَعَالَى لَهَا أَوْ تَقَدَّمَ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ أَنَّهُ سَيَخْلُقُهُمْ لَهَا، وَهَذَا تَأْوِيلِ الحَسَنِ البِصْرِيِّ».[٤٥]

وأما مسلك القاضي عياض فيما أضيف إلى الله من السخط والرضى والغضب، فهو أن:

---

[٣٤] إكمال المعلم، (١/١٦٣).

[٣٥] أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث أنس، بلفظ: (إِذا تَقَرَّبَ العَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِذَا أَتَانِي مشيا أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً)، كتاب التوحيد، باب ذكر النبي وروايته عن ربه، (٩/٤١٦)، رقم الحديث: (٧٥٣٢). / الأسماء والصفات، للبيهقي، (٢/٢٠٢_٢٠٦).

[٣٦] الشفا، (١/١٦٢-١٦٣).

[٣٧] الأسماء والصفات، للبيهقي، (٢/٢٠٢_٢٠٦).

[٣٨] إكمال المعلم، (١/١٧٠).

[٣٩] أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث عبدالله بن مسعود، كتاب الإيمان: باب تحريم الكبر وبيانه، (ص: ٥٥)، رقم الحديث: (٩١).

[٤٠] شرح صحيح مسلم، للنووي، (٢/٩٠).

[٤١] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، (ص: ١٣٠٥)، رقم الحديث: (٢٨٤٦).

[٤٢] إكمال المعلم، (٨/٣٧٨).

[٤٣] أخرجه ابن حبان في صحيحه، (١/٥٠١)، رقم الحديث: (٢٦٨).

[٤٤] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، (٨/٣٧٦)، رقم الحديث: (٦٦٦٨). / وأخرجه مسلم في صحيحه، بلفظ: (حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ العِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، (ص: ١٣٠٥)، رقم الحديث: (٢٨٤٨).

[٤٥] مشارق الأنوار، للقاضي عياض، (١/٢٦٨).

«الرضى من الله إفاضة الخير والإحسان والرحمة على عبده، فيكون من صفات الأفعال، أو إرادته ذلك لهم فيكون من صفات الذات»[٤٦]، وأن: «الرضى والكراهة والسخط من الله تعالى يرجع إما إلى لأمره ونهيه، أو لثوابه وعقابه، أو إرادته للثواب وللعقاب لأهل هذه الخصال».[٤٧]

ويبين القاضي عياض بأن تقدير الله أزلي، فيقول: معقِّبا على قوله: (كتبَ اللهُ مقادِيرَ الخلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ والأرْضَ بخمْسِينَ ألفَ سَنَةٍ، وعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ):[٤٨] «وهذا حدٌّ للكتاب لا للمقادير؛ لأن علم الله تعالى وما قدّره على عباده وأرادَه من خليقتِه أزليٌّ لا أوَّلَ له»[٤٩]، وأن الهدى هديان: هدى دلالة وإرشاد وبيان، وهو الذي يضاف إلى الرسول والقرآن والعباد، والهداية الثانية: بمعنى التأييد والعصمة والتوفيق، وهي التي تفرد بها جل جلاله وتقدست أسماؤه.[٥٠]

فيتبين من ذلك أن خلق الهداية في قلوب العباد بِيَدِ رَبِّ العِبَادِ، وليست بخلق العبد، وأن الضلال هو بخلق الله وليس بخلق العبد، وهو ما أطبق عليه السلف والخلف، خلافا للمعتزلة، يقول البغدادي: «زعمت القدرية أن الهداية من الله تعالى على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق، وليس إليه من هداية القلوب شيء، وزعموا أن الإضلال منه على وجهين: إحداهما أن يقال: إنه أضل عبدا بمعنى أنه سمّاه ضالا. والثاني على معنى أنه جازاه على ضلالته».[٥١]

كذلك يظهرُ جَلِيًّا مِنْ أقوالِ عياض في كتبه أنه يُثْبِتُ أَنَّ خَالِقَ الأفعالِ الاختيارية وغَيْرِ الاختياريةِ هو اللهُ وَحْدَهُ[٥٢]، كذلك يقول بالكسب الذي يقول به السلف والخلف، من ذلك قوله: «الرَّبُّ سبحانه وتعالى منفردٌ بالخلق وإيجاد الأفعال، لا خالق سواه سبحانه، فهو خالق الجمادات وصفاتها، وخالق الحيوانات وصفاتها، لا فاعل غيره سبحانه، وصفات العباد التي هي أفعالهم المكتسبة، هي خلق لله تعالى وكسب للعباد، ومعنى كونها كسبا لهم، أن الله تعالى خلق القدرة لهم عليها، وهو تعالى يخلق لهم القدرة والفعل المقدور بها، ولا يجوز أن يخلق غيره شيئا».[٥٣]

---

[٤٦] إكمال المعلم، (٣٢٥/٦).

[٤٧] إكمال المعلم، (٥٦٨/٥). / وهو مذهب الباقلاني، الإنصاف، للباقلاني، (ص: ٣٩).

[٤٨] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، (ص: ١٢٢٥)، رقم الحديث: (٢٦٥٣).

[٤٩] إكمال المعلم، لعياض، (١٤١/٨).

[٥٠] إكمال المعلم، (٢٦٩/٣).

[٥١] أصول الدين، للبغدادي، (ص:١٤١).

[٥٢] إكمال المعلم، (٤٢/١).

[٥٣] العقيدة، لعياض، (ص: ١٣). / وهو نفس قول أبي حنيفة: «وجميعُ أفعالِ العبادِ من الحركةِ والسكونِ كَسْبُهُمْ على الحقيقة، والله تعالى خالِقُهَا، وهي كُلُّهَا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره»، الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، (ص: ٤). / وانظر كذا: الإنصاف، للباقلاني، (ص: ٤٣). إحياء علوم الدين، للغزالي، (٢١٨/٤).

وسلك القاضي عياض في قضية التحسين والتقبيح مسلك أهل السنة، حيث يقول: «ذهبت المعتزلة ومن قال بالتحسِينِ وَالتَّقبيح إلى أن ما تستقبحه العقول من ذلك ممنوع؛ كالظلم والفساد في الأرض، وما تستحسنه واجب كشكر المنعم، وما عدا هذين البابين على الوقوف، ومذهب أهل السنة، والحق: أن التحسين والتقبيح إنما يرجع إلى الشرع لا إلى العقل؛ بدليل اختلاف العقلاء فيه».[٥٤]

كما كان ' مُثبتا لأسماء الله الحسنى، حيث يذهب إلى: «أن الاسم هو الْمسمى؛ إذ لو كان غيره لَوَجَبَ أنْ تكونَ الأسماءُ غيرَه لقوله: «وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ»[٥٥]»[٥٦]، وإلى أن أسماء الله توقيفية[٥٧]، وأن: «أسماءه تعالى التي سمى بها نفسه فقديمة، كما أن ذاته وصفاته قديمة».[٥٨]

وأما في مبحث النبوات، فيقرر القاضي عياض بأن الرسالة والنبوة: «ليستا عند المحققين ذاتا للنبي ولا وصف ذات خلافا لِلْكَرَّامِيَّةِ في تطويل لهم وتهويل ليس عليه تعويل».[٥٩]

ثم يبين أن: «اِنْبِعَاث الرُّسُلِ جَائِزٌ عَقْلًا»[٦٠]، وهذا القول موافق لأبي الحسن الأشعري، حيث يذكر: «أَنَّ إِرْسَالَ الرُّسُلِ إِلَى الخَلْقِ غَيْرُ وَاجِبٍ على اللهِ عَزَّ وَجَلَّ في العقول، وكانَ لَهُ أَنْ يُرْسِلَ الرُّسُلَ وله أَنْ لَا يُرْسِلَ، ولا يكونُ بِتَرْكِ الإِرْسَالِ سَفِيهًا».[٦١]

كما بيّن القاضي عياض أن الأنبياء -عليهم أفضل صلوات الله وسلامه- جملهم الله بالصفات الحسنة؛ خلقة وخلقا[٦٢]، أفضلهم سيدنا محمد [٦٣]، وأنهم معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها[٦٤]، وأنهم على دين واحد هو الإسلام[٦٥]، وأنه تجب عصمةُ عقدهم فيما يتعلق

---

(٥٤) إكمال المعلم، (٣٧٠/٦). / وذلك ما قرر الباقلاني والجويني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، للباقلاني، (ص: ١٢٨). / وانظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، للجويني، (ص: ٢٥٨).

(٥٥) سورة الأعراف، من الآية: ١٨٠.

(٥٦) إكمال المعلم، (١٧٥/٨-١٧٦).

(٥٧) إكمال المعلم، (١٨٤/٧).

(٥٨) إكمال المعلم، (٤٤٧/٧).

(٥٩) الشفا، (٢٠٤/١_٢٠٦). / وهو عين مذهب أبي الحسن الأشعري، مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، (ص: ١٧٥).

(٦٠) العقيدة، للقاضي عياض، (ص: ١٥_١٧).

(٦١) مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، (ص: ١٧٤).

(٦٢) الشفا، (١١٠/١).

(٦٣) الشفا، (١٢٦/١).

(٦٤) الشفا، (١١٣/٢-١١٤).

(٦٥) إكمال المعلم، (٣٣٨/٧).

بأمور الدين[٦٦]، بخلاف ما كان من الأمور الدنيوية، فلا يشرط في حقهم عليهم السلام العصمة من عدم معرفة بعضها.[٦٧]

ثم يبين عصمة أقواله فيما يتعلق بأمور الدين[٦٨]، بخلاف ما كان من الأمور الدنيوية[٦٩]، فالأنبياء معصومون من الكذب قبل النبوة وبعدها[٧٠]، كما أنهم معصومون من تأثير السحر على عقولهم.[٧١]

وينقل القاضي عياض الإجماع على أنهم معصومون مِنْ كِتْمَانِ الرِّسَالَةِ والتَّقْصِيرِ في التبليغِ[٧٢]، والإجماع على عصمتهم من الكبائر قبل النبوة وبعدها[٧٣]، والإجماع على أنهم معصومون من صغائر الخسة والدناءة، فيقول: «وقال بعضُ أئِمَّتِنَا: ولا يَجِبُ على القولينِ أنْ يختلف أنهم معصومون عنْ تَكْرَارِ الصغائر وكثْرَتِها؛ إذْ يُلحقُهَا ذلك بالكبائر، ولا في صغيرةٍ أدَّتْ إلى إزالة الحِشْمَةِ وأسْقَطَتِ المرُوَّةَ، وأوْجَبَتِ الإزْرَاءَ والخساسَةَ. فهذا أيضا مما يُعْصَمُ عنهُ الأنبياءُ إجماعا؛ لأنّ مثلَ هذا يَحُطُّ مَنْصِبَ المتَّسِمِ به، ويُزْرِي بصاحِبِهِ، ويُنَفِّرُ القلوبَ عنهُ، والأنبياءُ مُنَزَّهُونَ عن ذلك».[٧٤]

ثم يسلك منهج من قال بأن الصغائر ولو كانت لا خسة فيها ولا دناءة، لا تحصل من الأنبياء عليهم السلام، بل لا يقول بجواز مواقعتهم للمكروه، فيقولُ مُعَقِّبًا على قوله: (ما بالُ رجالٍ بلغَهُم عنِّي أمرٌ تَرَخَّصْتُ فيه، فكرهوهُ وتنزهوا عنه، فواللهِ لأنَا أعْلَمُهُمْ بالله وأشَدُّهُمْ لهُ خَشْيَةً):[٧٥] «فيهِ حجةٌ بيّنةٌ على جواز الاقتداء بجميع أفعال الأنبياء، وأن مواقعة الصغائر لا تَصِحُّ منهم، وكذلك مُوَاقَعَةُ المكروهات»[٧٦]، خلافا لبعض الأشاعرة الذين جوّزوا الصغائر التي ليس فيها خسة ولا دناءة، بشرط أن ينبه النبي فورا، قبل أن يقتدي الناسُ به فيها، وفي ذلك يقول الجويني:

---

(٦٦) الشفا، (٢/١٢١-١٢٢).
(٦٧) الشفا، (٢/١٢٠).
(٦٨) الشفا، (٢/١٢٨_١٣٨).
(٦٩) الشفا، (٢/١٤٤).
(٧٠) الشفا، (٢/١٤٤-١٤٥).
(٧١) الشفا، (٢/١٩٦-١٩٧).
(٧٢) الشفا، (٢/١٥٣).
(٧٣) الشفا، (٢/١٥٣).
(٧٤) الشفا، (٢/١٥٤).
(٧٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب علمه × بالله تعالى وشدة خشيته، (ص: ١١٠٦)، رقم الحديث: (٢٣٥٦).
(٧٦) إكمال المعلم، (٧/٣٢٥).

«وأما الذنوب المعدودة من الصغائر فلا تنفيها العقول، ولم يقم عندي دليل قاطع سمعي على نفيها ولا على إثباتها. إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماع؛ إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء. والنصوص التي تثبت أصولها قطعا، ولا يقبل فحواها التأويل غير موجودة».(٧٧)

وقد أثبت ' معجزات الأنبياء عليهم السلام(٧٨)، وبين شرائط المعجزة(٧٩)، سالكا طريقة الجويني في ذلك(٨٠)، ومن هذا المعجزات التي أفردها القاضي عياض بالذكر: معجزة القرآن(٨١)، ومعجزة الإسراء(٨٢)، ومعجزة انشقاق القمر(٨٣)، ومعجزة نبع الماء من يده (٨٤)، ومعجزة تكثير الطعام(٨٥)، ومعجزة حنين الجذع للنبي (٨٦)، ومعجزة تكليم الشاء له (٨٧)، ومعجزة انقلاب الأعيان الأعيان له (٨٨)، ومعجزته فيما اطلع عليه من الغيوب (٨٩)، ومعجزاته فيما جمعه الله له من المعارف والعلوم.(٩٠)

وأما في مبحث السمعيات، فقد ذهب القاضي عياض إلى ما ذهب إليه أهل السنة، من أنَّ كُلَّ مَا جَوَّزَهُ العَقْلُ وَوَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ، وَجَبَ القَضَاءُ بِثُبُوْتِهِ، من ذلك: عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين؛ منكر ونكير (٩١)، والبعث(٩٢)، والحشر والحساب(٩٣)، والثواب

---

(٧٧) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، للجويني، (ص: ٣٥٦).
(٧٨) العقيدة، لعياض، (ص: ١٧).
(٧٩) العقيدة، لعياض، (ص: ١٧-٢١).
(٨٠) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني عبدالملك بن عبدالله، (ص: ٣٤٦-٣٤٧).
(٨١) الشفا، (١/٢٠٧-٢٠٨).
(٨٢) إكمال المعلم، (١/٤٩٧).
(٨٣) الشفا، (١/٢٣٤). / إكمال المعلم، (٨/٣٣٣_٣٣٥)
(٨٤) إكمال المعلم، (١/٢٣٩-٢٤٠).
(٨٥) الشفا، (١/٢٤٨-٢٤٩).
(٨٦) الشفا، (١/٢٥٣).
(٨٧) الشفا، (١/٢٦٦-٢٦٧).
(٨٨) الشفا، (١/٢٧٧-٢٧٨).
(٨٩) الشفا، (١/٢٨١).
(٩٠) الشفا، (١/٢٩٦-٢٩٧).
(٩١) إكمال المعلم، (٨/٤٠١-٤٠٢). / وانظر: إكمال المعلم، (١/٤١٢). (٢/١١٨)، (٣/٣٤٠). / الإعلام بحدود قواعد الإسلام، (ص: ٣٠).
(٩٢) إكمال المعلم، (٨/٤١٦).
(٩٣) إكمال المعلم، (١/٢١٥).

والعقاب[٩٤]، والصراط[٩٥]، والحوض[٩٦]، والجنة[٩٧]، وأن نعيم أهل الجنة حسى ومعنوي[٩٨]، والنار[٩٩]، والشفاعة[١٠٠]، ورؤية المؤمنين فى الآخرة بلا كيف ولا مكان ولا قرب مسافة ولا بعدها[١٠١]، والميثاق[١٠٢]، والملائكة[١٠٣]، والجن[١٠٤]، والروح[١٠٥]، واللوح والقلم[١٠٦]، وأن كرامات الأولياء حق.[١٠٧]، وأن مرتكب الكبيرة من المؤمنين تحت مشيئة الله.[١٠٨]

وقد بيّن أن أشراط الساعة حق، من ذلك: المسيح الدجال[١٠٩]، والدابة[١١٠]، والمسيح بن مريم.[١١١]

وأما في قضية الإيمان، فينهَجُ القاضي عياض نَهْجَ الأشاعرة، فيعتبره تصديقا بالقلب، وإقرارا باللسان[١١٢]، ويميل إلى القول بزيادة الإيمان ونقصانه[١١٣]، ومرادُهُ بذلك أنَّ وصفَ الإيمان يزيدُ وينقص، وهو ما ذهب إليه كثير من أهل السنة، كالجويني.[١١٤]

---

(٩٤) إكمال المعلم، (٣٨٠/٨).

(٩٥) إكمال المعلم، (٤١٠/٨).

(٩٦) إكمال المعلم، (٢٦٠/٧).

(٩٧) إكمال المعلم، (٣٠٦/٦).

(٩٨) إكمال المعلم، (٣٦٧/٨).

(٩٩) إكمال المعلم، (٥٩٧/١).

(١٠٠) إكمال المعلم، (٥٦٥/١-٥٦٦). (٤٥٢/٤). / شرح صحيح مسلم، للنووي يحيى بن شرف، (٣٥٣/٣)، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النَّارِ.

(١٠١) العقيدة، لعياض، (ص: ١٤-١٥).

(١٠٢) إكمال المعلم، (٣٣٧/٨).

(١٠٣) الإعلام بحدود قواعد الإسلام، (ص: ٣٠).

(١٠٤) إكمال المعلم، (٤٧٣/٢).

(١٠٥) إكمال المعلم، (٣٠٨/٦).

(١٠٦) إكمال المعلم، (١٣٣/٨).

(١٠٧) إكمال المعلم، (٥٥٨/٨).

(١٠٨) إكمال المعلم، (٢٥٥/١).

(١٠٩) إكمال المعلم، (٤٧٤/٨_٤٧٦).

(١١٠) إكمال المعلم، (٤٤٤/٨).

(١١١) إكمال المعلم، (٤٩٢/٨-٤٩٣).

(١١٢) الشفا، (٢/ ٥٣٩). / وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري والباقلاني. مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، (ص: ١٥٠-١٥١). الإنصاف، للباقلاني، (ص: ٥٢). وانظر: أبكار الأفكار، للآمدي، (٧/٥).

(١١٣) إكمال المعلم، (٥٦٦/١_٥٦٧).

(١١٤) وأما من قال من أهل العلم: «إن الإيمانَ لا يزيدُ ولا ينقصُ» فمُرادُهُ أنَّ أصلَ الإيمانِ الذي لا يَتَحَقَّقُ معناهُ بدونه، لا يزيدُ ولا ينقص. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، للجويني، (ص: ٣٩٩).

ثانيا: التعريف ب: (عقيدة) القاضي عياض.

إن لصاحب هذه الرسالة شخصية علمية مشاركة في علوم شتى، وظّفها في تفسير وخدمة مختلف العلوم الشرعية أصولا وفروعا، بشكل مقارن تحليلي، التزم فيه الأدلة العلمية والعقلية، قد لا يتفق لأي شخص جمع كل هذه المادة العلمية في نسيج واحد متكامل، لولا سعة اطلاعه، وتنوع معارفه، وشموليةُ ثقافته، فقد كان ضاربا في كل علم من علوم الشريعة بسهم، آخذا منه بحظ، والمعلوم أن العالم الموسوعي عندما يؤلف، فإنه لا يقتصر على الفن الذي هو موضوعُ الكتاب، بل يجد نفسه يتجول في المعارفِ المتنوعةِ، متكلما وفقيها وأصوليا ومترجما ولغويا ونحويا وغير ذلك.

بَرَعَ الْمؤلِّفُ فِي تَلْخِيصِ مُهِمَّاتِ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ فِي صفحاتِ رسالته العقدية، مدعمة بالأدلة النقلية والبراهين العقلية، في إيجاز واقتضاب نفيس العبارة، دقيق الإشارة، ثمرة من ثمرات اتصاله بأئمة أصول الدين في عصره كأبي الحجاج الضرير وغيره، حيثُ ذُكِرَ فِي الرسالة كَثِيرٌ مِنَ الْمصْطَلَحَاتِ، الَّتِي اصْطَلَحَ عَلَيْهَا أَهْلُ هَذَا الفَنِّ؛ كَالعَالَمِ وَالجَوْهَرِ وَالعَرَضِ وَالقَدِيمِ وَالحَادِثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْمتَكَلِّمِينَ.

لم يكن القاضي عياض يتقصد من هذا العمل بسطَ أقوال المخالفين في باب العقيدة، وإفرادها بالردّ والتفنيد؛ لأن قصده من ذلك أن يؤلف مؤلفا في: (ما لا يسع أحدا جهله، ويلزم كل الناس علمه)، مما جعله يختمه ببعض الأبواب التي لا تتعلق بالعقيدة الإسلامية، بل هي مندرجة في علم الدين الضروري، أو ما يسمى بالفرض العيني، وهذا ما صرّح به في مطلع عقيدته حيث قال: «هَذَا كِتَابٌ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مُكَلَّفٍ، وَلَا مَحِيصَ لَهُ عَنْهُ، وَلَا يَحْمِلُهُ عَنْهُ أَحَد».

إن هذا النصَّ العقدي النفيس يبين أن المشروعَ الذي انكب عليه القاضي عياض، يتقصد تقريب العقائد الدينية، مراعيا طرائق بنائها، وأساليب تقديمها، مداركَ جمهور المسلمين، فَجاءَ في صيغة استدلالية تأخذُ بأسباب الإيجاز والدقة في ضبط العبارة، سَهْلُ الأَلْفَاظِ، خَالٍ مِنَ الغُمُوضِ وَالإِبْهَامِ وَالتَّعْقِيدِ، يَتَمَيَّزُ بِجَوْدَةِ الأُسْلُوبِ، وَرَوْعَةِ العَرْضِ، وَالبَيَانِ وَالفَصَاحَةِ، وَوُضُوحِ العِبَارَاتِ، بِحَيْثُ يَسْتَطِيعُ الطَّالِبُ فَهْمَ الكِتَابِ وَاسْتِيعَابَهُ بِلَا كُلْفَةٍ وَلَا مَشَقَّةٍ.

افتتح القاضي عياض رسالته بالبحث في العالم وحدوثه، فبين أنه مُحْدَثٌ لهُ أَوَّل، كانَ بعدَ أن لم يَكُنْ، ثم بنى على ذلك أن كل ما سوى الله وصفات ذاته حادث.[١١٥]

---

(١١٥) وهو تعريف العالَم كما نص على ذلك المتكلمون، ومنهم ابن سابق الصقلي إذ يقول: «حَدُّ العالَمِ: ما لوُجوده أوَّلٌ، وإنما سُمِّيَ عَالَمًا لأنَّ في كُلِّ شيءٍ منهُ علامة تدُلُّ على صانِعِهِ». الحدود الكلامية والفقهية، (ص: ١٠٩).

ثم بيّن أن العالَم منه أجسام وصفات الأجسام، وعقَّبَ ذلك بتعريف الأجسام، بعبارة مختصرة دقيقة، وهي قوله: «فَالأَجْسَامُ: هِيَ الْمُؤَلَّفَةُ مِنَ الجَوَاهِرِ[١١٦] الأَفْرَادِ، وَبِكَثْرَةِ هَذِهِ الجَوَاهِرِ يَكُونُ جِسْمٌ أَكْبَرُ مِنْ جِسْمٍ»، فهذه الجملة تتضمن ثلاثة أمور مهمة، وهي كون الجسم: «ما تألَّفَ من جوهرين فأكثر»، وكون الجوهر الفرد: «الجزء الذي لا يتجزأ»، وكون الجوهر أعم من الجسم، إذ إن الجوهر يطلق على الجوهر الفرد، وعلى جوهر فردين فأكثر، وأما الجسم فلا يطلق إلا على جوهرين فردين فأكثر، ويتبين من ذلك بطلان انقسام الجسم إلى ما لا نهاية له.

ثم تعرض لتعريف الجواهر، والأعراض، مقسما هذه الأخيرة إلى نوعين: نَوْعٌ يُوجَدُ فِي الجَمَادَاتِ، وَأَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ هِيَ الَّتِي تُوجَدُ فِي الحَيِّ وَالجَمَادَاتِ سِوَى الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِي الحَيِّ. وَنَوْعٌ آخَرُ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِي الحَيِّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ فِي الْمَيِّتِ، وَهِيَ عَلَى نَوْعَيْنِ: نَوْعُ كَمَالٍ، وَنَوْعُ نَقْصٍ.

وحتى يبينَ ' أن الأجسام وصفاتها حادثة، تحدث عن أربعة أصول، ليصل إلى نتيجة مفادها أَنَّ الأَجْسَامَ لَا تسبق الأعراض، وَالأَعْرَاضُ حَادِثَةٌ، وَمَا لَا يَسْبِقُ الحَوَادِثَ فَهُوَ حَادِث، وهذه الأصول هي: **إِثبَاتُ الأَعْرَاضِ، وإِثْبَاتُ حُدُوثِ الأَعْرَاضِ**، وَأَنَّ لَهَا أَوَّلٌ؛ لأنَّ الطارئ لم يكن موجودا ثم وُجِدَ، وما لم يكنْ موجودا ثم وُجد، فلا بد له من مُوجِد، **وإِثْبَاتُ أَنَّ الأَجْسَامَ لَا تَسْتَغْنِي عَنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ**، إذ إن الجواهر لا تعرى عن جنس الأعراض، إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة، ساكنة أو متحركة، **وإِثْبَاتُ أَنَّ حَوَادِثَ لَا أَوَّلَ لَهَا: مُحَالٌ**؛ لأنَّ حدوثَ الصفةِ يستلزِمُ حدوثَ الذات.

ثم عقد بابا في **إثبات افتقارِ العالَمِ إلى فاعِلٍ**، وذلك بأنَّ العالمَ اختصَّ وجودهُ بوقت دون وقت، واختصاصه بذلك دليل على وجودِ مخصص خصصه بذلك، ويذهب القاضي عياض في (عقيدته) إلى أنَّ افتقارَ العالَمِ إلى محدثه ضروري، فيقول في الباب الذي عَقَدَهُ في إثباتِ العلمِ بافتقار العالَمِ إلى فاعل: «وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مَعْلُومٌ عَلَى الضَّرُورَةِ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّفَكُّرِ»، وهي مسألة اختلف فيها المتكلمون: هل العلم بافتقار الحادث إلى مُحْدِث ضروريٌ لا يفتقر إلى دليلٍ ونظرٍ أم نظريٌّ؟ فمنهم من قال: «ضروريٌّ، لا يفتقر إلى تفكر ونظر»، حتى قال الإمام فخر الدين الرازيُّ في (المعالم): «إنَّ العلمَ بذلكَ مركوزٌ في فطرَةِ طِبَاعِ الصبيانِ، فإنك إذا لطمتَ وجهَ

---

[١١٦] قال الجويني: «الجوهر هو كل ما له حجم، وقيل هو المتحيز، وقيل هو المستغني عن المحل، وقيل هو القابل للأعراض، وقيل ما له حظ من المساحة، وقيل ما له جرم».

لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، لأبي المعالي عبدالملك الجويني، (ص: ٣٦-٣٧).

الصبيِّ من حيث لا يراك، وقلت: إنه حصلتِ اللَّطْمَةُ من غيرِ فاعلٍ البَتَّةَ، لا يُصدِّقُك، بل وفي فطرة البهائِمِ، فإنَّ الحمارَ إذا أَحَسَّ بصوتِ الخشبةِ، فزِعَ، لأنه تقرَّرَ في فطرته أَنَّ حصول صوتِ الخشبة بدون الخشبة محالٌ».[١١٧]

ومنهم من قال: «إن العلم بذلك نظريٌّ» وهو الصحيح إلَّا أنه يحْصُلُ بنظَرٍ قريبٍ، ولأجل قُرْبِهِ ظَنَّ بعضهُمْ أَنَّهُ ضروريٌّ.

ثم رتَّبَ على ذلك: **عدم مشابهة الله للحوادث**؛ لأن الجواهر والأعراض حادثة، فالله ليس جوهرا، وصفاته ليست أعراضا، وأعقب ذلك بابا في إثبات وحدانية الله تعالى، واستدل على ذلك بدلالتين، الأولى: إنَّ الفِعْلَ يَفْتَقِرُ فِي وُجُودِهِ وَقْتَ حُدُوثِهِ إِلَى فَاعِلٍ يُخْرِجُهُ مِنْ حَالَةِ العَدَمِ إِلَى حَالَةِ الوُجُودِ، فَلَا يَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ إِلَّا إِلَى فَاعِلٍ وَاحِدٍ، فَإِذَا تَعَلَّقَتْ بِهِ قُدْرَةُ الفَاعِلِ، لَمْ يَبْقَ لِغَيْرِهِ تَأْثِيرٌ فِيهِ، والثنية: دلالة التمانع، وختم بباب في صفات الجلال والكمال لله سبحانه وتعالى، ثم سبيل إثبات صفات له تعالى، كالعلم والقدرة والإرادة والسمع وغيرها.

بعد هذا كله، عقد القاضي عياض فصلا للكلام عن مبحث عقدي مهم، نشأ حوله خلاف كبير بين أهل السنة والمعتزلة، فأثبت ؒ أَنَّ الرَّبَّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُنْفَرِدٌ بِالخَلْقِ وَإِيجَادِ الأَفْعَالِ، وعضّد مذهب الأشاعرة، فتحدّث فيه عن قضية الكسب.

وكذلك خصص فصلا آخر للحديث عن رؤية الله تعالى في الآخرة، فبين أنها جائزة عقلا، وقد أخبر الشرع بوقوعها، فضلا عن استدلاله بالآية والحديث، يصحح الحديث الذي يرويه باعتباره حافظا، نصرة لهذه القضية العقدية.

ثم رتب على ذلك الكلام في الرسالة والنُّبُوات، وبين أن انبعاثهم عليهم السلام جائز عقلي، معصومون من أن يبدلوا فيما أموروا بتبليغه، ثم تحدث عن عصمتهم وأوصافهم، بحيث طابق جميع ما قاله، ما تقدم ذكره في الآراء الكلامية له.

وقد تعرض القاضي عياض أيضا لبيان وجه دلالة المعجزة، وشرائطها، وخصص الحديث في آخر هذا الباب للكلام عن معجزات النبي، التي أبرزها: القرآن الكريم.

وختم الحديث عن القضايا العقدية بالحديث عما يجب على العاقِلِ ممَّا أمر به عليه الصلاة والسلام، وهو الإيمانُ به، وبما جاءَ به.

ولأجل أنه جعل رسالته هذه فيما لا يسع كل مكلف جهله، فقد أفرد ؒ بابا، في الكلام عما يجب على كُلِّ مُكَلَّف، وهي: الإيمانُ بالله سبحانَهُ وتعالى وبرسُولِه، وبما أَخْبَرَ به عن رَبِّهِ،

[١١٧] المعالم في أصول الدين، للرازي، (ص: ٢٩).

والصلاةُ وشرائطها، وفرائضها، ثم الزكاةُ، التي تَجِبُ في ثلاثَةِ أنواعٍ، والصِّيَامُ، بفَرَائِضِهِ الثَّلَاثَة، والحَجُّ، بفرائضِهِ الأربعة، والجِهَادُ، بفَرَائِضه الأربعة، والنَّصِيحَةُ لجميعِ الْمُسلمين، والشَّفَقَةُ على جميعِ خلقِ اللهِ مومنًا أوْ كافرًا، عاقلًا أوْ غيرَ عاقِلٍ، والتَّوْبَةُ.

تحقيق نسبة كتاب العقيدة إلى القاضي عياض.

ذهب بعضُ الباحثين إلى نفي أن يكون للقاضي عياض كتاب العقيدة أصلا، بل زعم أنه نُسِبَ إليه غلطًا، ومنهم: الدكتور البشير علي حمد الترابي في كتابه: (القاضي عياض وجهوده في علم الحديث رواية ودراية) حيث قال في أثناء سرده لمؤلفات القاضي عياض ؒ: «وكتاب (العقيدة): ذكره البغدادي في (هدية العارفين)، ولم أطلع على أثر له في بحثي، وأحْسِبُهُ نسب إلى القاضي وَهَمًا».[١١٨]

ومن الباحثين مَنْ تَوَهَّمَ أن كتابَ (العقيدة)، هو كتاب: (الإعلام بحدود قواعد الإسلام)، ومنهم الأستاذ محمد ابن تاويت الطنجي – ؒ – حيث قال: «أظن هذه (العقيدة) هي كتاب: (الإعلام بحدود قواعد الإسلام) الذي مَرَّ ذِكْرُهُ»[١١٩]، وتبعه في ذلك: محمد الوثيق في مقدمة تحقيقه لكتاب (التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة)، للقاضي عياض، حيث عرض قوله دون أن يعقب عليه[١٢٠]، ومنهم أيضا: حسن الوراكلي حيث قال عن كتاب (العقيدة): «أغْلَبُ الظَّنِّ أن الْمُرادَ هو كتابُهُ: (الإعلام بحدود قواعد الإسلام)»[١٢١]، غير أن هناك من الأعلام من نسبها للقاضي عياض، ومنهم:

- ✓ ابن حمادة السبتي (ت. بعد: ٥٤٣هـ): تلميذ عياض، وهي نسبة عالية، يقول ؒ في معرض حديثه عن مؤلفات القاضي عياض: «وألّف (عقيدة في أصول الديانات) جيدة، مفيدة، مبسوطة، قرأها الناس، واقتصروا عليها». [١٢٢]
- ✓ الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) في (تذكرة الحفاظ).[١٢٣]
- ✓ الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) في (سير أعلام النبلاء).[١٢٤]

---

(١١٨) القاضي عياض وجهودُهُ في علم الحديث رواية ودراية، للبشير علي حمد الترابي، (ص: ١٦٧).

(١١٩) مقال بعنوان: (القاضي عياض أديبًا)، لمحمد بن تاويت الطنجي، منشور بمجلة المناهل، العدد: ١٩، عدد خاص بالقاضي عياض، س: (١٤٠١هـ_١٩٨٠م)، (ص: ٣٨).

(١٢٠) التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، (ص: ٤٥).

(١٢١) أبو الفضل القاضي عياض السبتي، ثبت ببليوغرافي، حسن الوراكلي، (ص: ٢٣).

(١٢٢) مختصر ترتيب المدارك، لعياض، (١١٢/١). / وانظر أيضا: تاريخ الإسلام، للذهبي، (٨٦٠.٢٣١/١١)

(١٢٣) تذكرة الحفاظ، (٦٨/٤).

(١٢٤) سير أعلام النبلاء، (٢١٤/٢٠).

✓ ابن تغري (ت. ٨٧٤هـ) في كتابه: (النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة).[١٢٥]

✓ إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ) في (هدية العارفين).[١٢٦]

ومن تأمل المبحث الذي عقدته في الآراء الكلامية للقاضي عياض، وما جاء في عقيدته، لا يدخله شك في أن القضايا العقدية هي أنفسها بالتمام والكمال، لا تناقض فيها ولا خلاف.

كما يقوي نسبتها إليه، قوله عند مطلعها: «قَالَ الفَقِيهُ القَاضِي أَبُو الفَضْلِ بْنُ مُوسَى ابْنِ عِيَاضٍ اليَحْصُبِيُّ ؓ وَرَضِيَ عَنْهُ»، وقوله في وسطها: «فَالَّذِي لَا يُشْتَرَطُ فِي وُجُودِهَا الحَيَاةُ هِيَ: الأَلْوَانُ، وَالرَّوَائِحُ، وَالطُّعُومُ، وَالحَرَارَةُ، وَالبُرُودَةُ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي مُقَدَّمِ عَقِيدَتِنَا هَذِهِ»، وقوله في آخرها: «كَمُلَتْ عَقِيدَةُ الشَّيْخِ القَاضِي عِيَاضٍ».

وصف المخطوط:

أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلّى الله على سيدنا محمد نبيه وآله وصحبه وسلّم تسليما، قال الفقيه القاضي أبو الفضل ابن موسى بن عياض اليحصبي، ؓ ورضي عنه: الحمد لله رب العالمين، وصلاتُه على محمد خاتم النَّبيئين، وعلى آله الطيِّبينَ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وعنهم أجمعين، هذا كتاب فيما يتعلق بكل مكلف، ولا محيص له عنه، ولا يحمله عنه أحد».

آخرها: «الحمدُ لله رب العالمين، والصلاةُ والسلامُ على مَنْ لا نَبِيَّ بَعْدَهُ، كَمُلَ عَقِيدَةُ الشَّيْخِ القاضي عياض بِحَمْدِ اللهِ وحُسْنِ عَوْنِهِ، الحمدُ لله رَبِّ العالمين. اللهُمَّ اغْفِرْ لكاتبِهِ ومَالِكِهِ ولجميعِ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، الأحياءِ منهم والأموات، إنَّكَ على كُلِّ شَيْءٍ قدير، وحسْبُنا اللهُ ونعم الوكيل».

حصلت من هذه العقيدة على نسخة وحيدة، محفوظة بالخزانة الوطنية بباريس، تحت رقم: (٥٤٩٢)، عربي، ضمن مجموع: من (١٤٥/أ) إلى (١٦٠/ب)، وهي تامة، تقع في (١٧) ورقة، ومسطرتها: (١٥) سطرا، بمقياس: ١٠,٢١×١٤,٢٢، كتبت بخط مغربي واضحٍ ومقرُوء، سليمة إلا من بعض الأخطاء الواضحة الصَّريحة، بمداد أسود، مشكولة بأكملها، وقد اعترتها بعض الأخطاء الإملائية، والنسخة عارية عن تاريخ النسخ، وأما ناسخهَا: فهو آدمُ بنُ محمَّدٍ كرُبَى.[١٢٧]

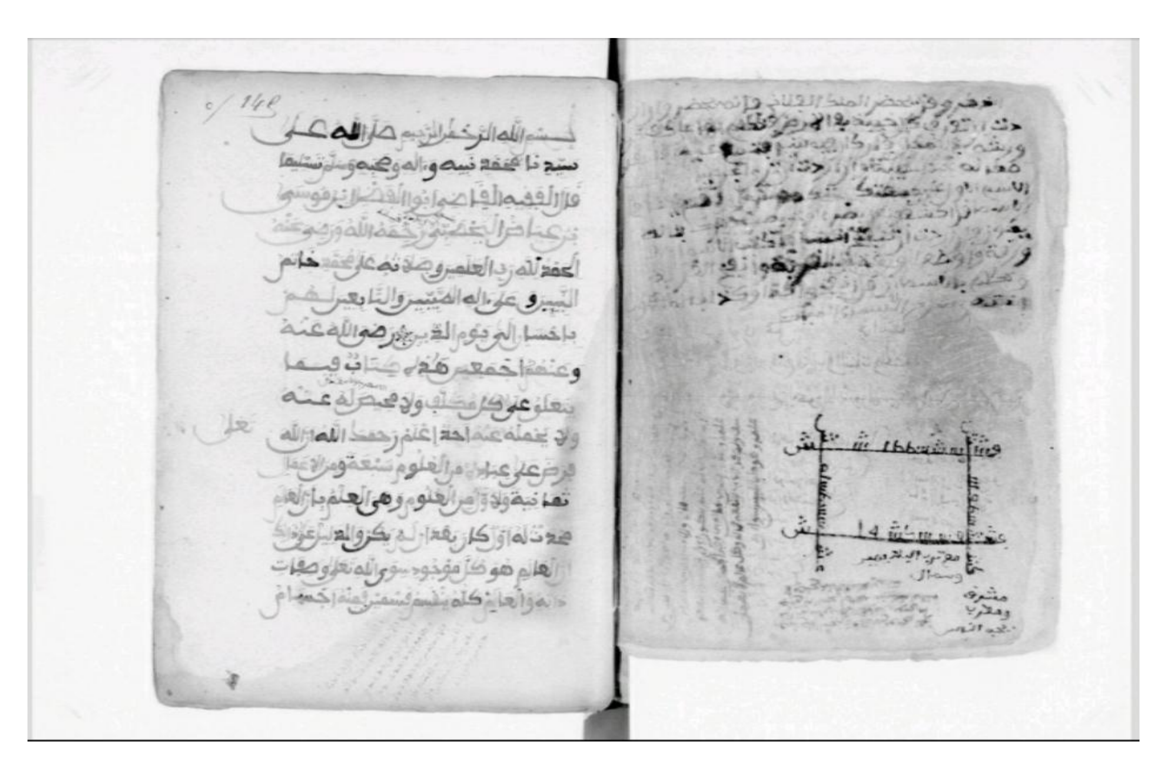
---

[١٢٥] النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري، (٢٨٦/٥).

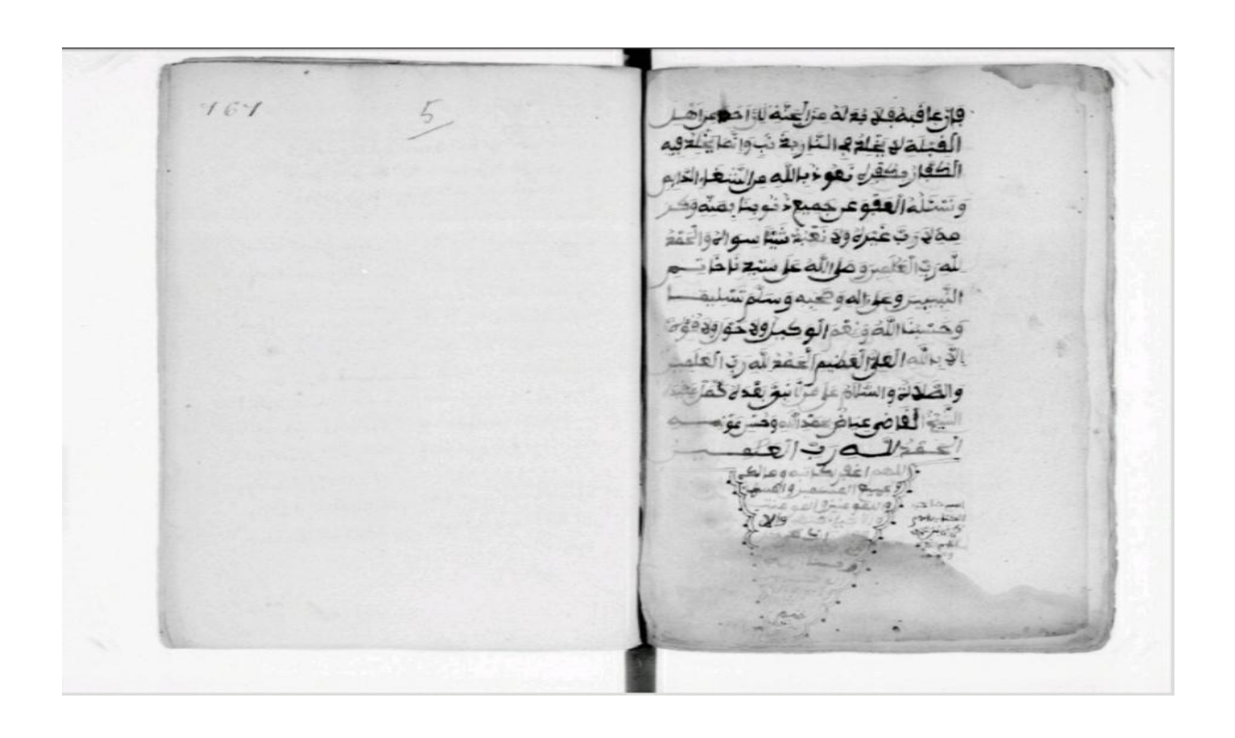
[١٢٦] هدية العارفين، (٨٠٥/١).

[١٢٧] لم أعثر على ترجمته.

ج- نموذج من صور المخطوط.



الصفحة الأولى من المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

الخلاصات والنتائـج

يتبين من كل ما مضى أن القاضيَ عياض كان أشعري العقيدة، سالكًا مسلك أهل السنة في جميع القضايا العقدية، مشاركًا في أصول الدين، ومما يدل على ذلك كتابه المستقل في العقيدة، لعدة اعتبارات، تم بيانها في موضعها، بل لا نكاد نجد له كتابا من كتبه فيما وصلنا إلا ونجده يتضمن قضايا عقدية، على منهج أبي الحسن الأشعري.

وبتأملنا في متن العقيدة بشكل عام، يتبين أن صاحبه سعى أن يكون في خطابه قريبا من المخاطَب المقصود بآلية التقريب، وذلك بواسطة اعتماده عبارات سهلة، واستدلالات ظاهرة، مع تجنب أسلوب السرد، ومسلك الوعظ.

كما يتبين لنا مما مضى ازدهار الاهتمام بالإنتاج العقدي الأشعري من طرف علماء المرابطين، ونبوغُ بعضهم نبوغا متميِّزًا، مثل أبي بكر بن العربي، وعياض، وأبي الحجاج الضرير، وأن هذا الاهتمام لم يأت فجأة، وإنما تأسست لواحقه على سوابقه.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.

١ – المصادر المخطوطة:

١– العقيدة، للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، مخطوط بالخزانة الوطنية بباريس، رقم: (٥٤٩٢).

٢ – المصادر والمراجع المطبوعة:

١ – أبكار الأفكار في أصول الدين، للآمدي علي بن أبي علي بن محمد (ت. ٦٣١هـ)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط:٢، س: (١٤٢٤هـ_٢٠٠٤م).

٢– إحياء علوم الدين، للغزالي أبي حامد محمد بن محمد (ت. ٥٠٥هـ)، بيروت، دار الفكر، س: (١٤١٥هـ_١٩٩٥م).

٣– أصول الدين، لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ)، طبعة مُنَقَّحَة بإشراف مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، بيروت، ط:١، س: (١٤١٧هـ_١٩٩٧م).

٤– الإحسان في تقريب صحيح ابنِ حبان، للعلامة الأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي (ت. ٧٣٩هـ)، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط:١، س: (١٤٣٥هـ_٢٠١٤م).

٥– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني عبدالملك بن عبدالله (ت. ٤٧٨هـ)، حققه وعلق عليه وقدم له، وفهرس له: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، مصر، س: (١٣٦٩هـ_١٩٥٠م).

٦– الأسماء والصفات للبيهقي، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبدالله بن محمد الحاشدي، قدم له: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط:١، س: (١٤١٣هـ_١٩٩٣م).

٧– الإعلام بحدود قواعد الإسلام، للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، دار الحرمين بالقاهرة، ط:١، س: (١٤١٩هـ_١٩٩٨م).

٨– الإعلام بحدود قواعد الإسلام، للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، دار الحرمين بالقاهرة، ط:١، س: (١٤١٩هـ_١٩٩٨م).

٩- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني أبي بكر بن الطيب (ت. ٤٠٣هـ)، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:٢، س: (١٤٢١هـ_٢٠٠٠م).

١٠- التمهيد، للباقلاني، تح: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:١، س: (١٤٠٧هـ_١٠٨٧م).

١١- التَّنْبِيهَاتُ المسْتَنْبَطَةُ على الكُتُبِ المدَوَّنَةِ وَالمخْتَلِطَةِ، للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، تح: الدكتور محمد الوثيق، الدكتور عبدالنعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط:١، س: (١٤٣٢هـ_٢٠١١م).

١٢- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ×، للقاضي عياض اليحصبي (ت. ٥٤٤هـ)، ملتزم الطبع والنشر: عبدالحميد أحمد حنفي، مصر، د. ت.

١٣- الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، للقاضي عياض، تح: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:١، س: (١٩٨٢م).

١٤- الفقه الأكبر، لأبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت. ١٥٠هـ)، طبع تحت مراقبة: شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند، ط:٣، س: (١٣٩٩هـ_١٩٧٩م).

١٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري، مطبعة دار المصرية العتيقة، د. ت.

١٦- تذكرة الحفاظ، للحافظ أبي عبدالله شمس الدين الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:١، س: (١٤١٩هـ_١٩٩٨م).

١٧- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت. ٥٤٤هـ)، الطبعة الثانية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، س: (١٤٠٣هـ_١٩٨٣م).

١٨- صحيح البخاري (ت. ٢٥٦ه)، مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط:١، س: (١٤٣٣هـ_٢٠١٢م).

١٩- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي (ت. ٧٧١هـ)، تح: محمود محمد الطناحي، عبدالفتاح الحلو،، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط:٢، س: (١٣٨٣هـ_١٩٦٣م).

٢٠- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، باعتناء نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، د. ت.

٢١- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، لابْنِ فورك (ت. ٤٠٦هـ)، تحقيق وضبط: أ.د أحمد عبدالرحيم السَّايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط:١، س: (١٤٢٥هـ_٢٠٠٥م).

٢٢- مختصر ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعيان مذهب مالك، للقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ)، لأبي عبدالله محمد بن حمادُه السبتي (ت. بعد: ٥٣٠هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بمركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث: مصطفى عكلي، طارق طاطمي، جمال القديم، محمد فوزار، نور الدين شوبد، رشيد قباظ، قرأه واعتنى بضبطه ومراجعته: عبداللطيف الجيلاني، الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط:١، س: (١٤٤٢هـ_٢٠٢١م).

٢٣- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت.

العلامات الثقافيّة لمحكي المقامة
(المقامة البغدادية لبديع الزمان الهمذاني أنموذجا)

الدكتورة شامة درويش
جامعة باجي مختار عنابة / الجزائر

الملخص:

ترصد "السيميائيات" الدلالات والعلامات التي ينتجها الإنسان من لغته وأشيائه ومكانه وزمانه، وكذلك تعرّفنا بوظيفة العلامة والقوانين التي تتحكّم فيها، فأصبح مجالها شاملا ومتشعّبا، حيث احتوى كلّ ظاهرة مهما كان نوعها، مادام العالم الذي نعيش فيه غارقا في العلامات، ولعلّ النصوص التراثية باستنطاقها سيميائيّا وثقافيّا، تقدم لنا مزيدا من الدلالات التي لم تقف عندها المناهج النقدية السابقة. فالسيميائيات إذن تعدّ ثورة معرفية، فقد كان تأثيرها واضحا بحيث تخطّى الحقل الإنساني إلى مجالات معرفية متعدّدة؛ بدءا من الأنثربولوجيا إلى النقد الأدبي، وحتى التحليل النفسي، وتغذّى من الهيرمينوطيقا والتأويل.

في هذه القراءة، أقف عند العلامات الثقافية التي يزخر بها نصّ المقامة العربي، فالمقامة البغدادية من النصوص التي عولجت؛ لكونها أقرب إلى الفن السردي في وقت مبكر داخل المنظومة الأدبية العربية التي هيمن عليها الشعر، والدراسة السيميائية لهذا النص ستبحث في العلامات المتبادلة التي تدخل ضمن المشروع السردي لكلّ طرف في أثناء الصراع الذي دار بين عيسى بن هشام والأعرابي، ففي هذا النص نجد أنفسنا أما قارئين سيميائيين اجتماعيين؛ كل قارئ يؤوّل العلامات ويوظّفها لصالحه كي يتحكّم في العلاقة التي نشأت بصدفة محسوبة عبر البنية السردية التي اتصفت بحبك ظريف أنجزه كاتب المقامة، كما يمكننا الوقوف أمام عدة أنواع من العلامات الثقافية، فمنها ما هو متصل باللباس ومنها ما له صلة بالطعام ومنها ما هو مرتبط بطريقة الكلام؛ لذلك كان هذا النص ثريا من حيث العلامات الثقافية الدالة على الجوانب الإنسانية دلالة عميقة من هنا يمكن طرح عدد كبير من الأسئلة التي تبدأ من العلامات الجمالية الخاصة بالنصّ نفسه، لأنّه يمثّل خصوصية جمالية داخل الثقافات والآداب العالمية، لنستنطق بعد ذلك بقية العلامات التي تدلّ على الشخصيتين المتحاورتين. وهذا ما يضعنا أمام سؤالين مفادها الأول: ما العلامات السيميائية الثقافيّة والاجتماعية في المقامة البغدادية الثاني وما انعكاساتها على حركة المجتمع وأيقوناته؟

The Cultural Signs of Arbitrators of The Maqama

The Baghdadi Maqama of Badi' al-Zaman al-Hamdhani As a Model

Dr. Shama Darwish
University of Badji Mokhtar / Annaba / Algeria

Abstract

Semiotic studies monitor the signs that Man produces through his language, things, place and time. Also introduces us to the employment of signs and laws that control it, so its domain becomes comprehensive to include every phenomenon whatever it is, as the world we live in is full of signs. Perhaps the traditional texts present to us more signs that the previous critical methods did not stand on. Semiotics is a revolution of knowledge since its effect was obvious as it surpasses the humanitarian field to multiple fields of knowledge starting from anthropology to literary crotocism and psychological analysis.

In this paper, the researcher stands at many cultural signs that abound in the Arabian Maqama text such as Al-Baghdadi Maqama, because it is closer to the narration art at an early stage within a literary Arabic system dominated by poetry. And the semiotic study of this text examines the mutual signs that fall within the narrative project of each party in the folds of the conflict that took place between Issa bin Hisham and Al-Arabi. In this text we find ourselves in front of social semiotic readers; each reader interprets the signs and employs them to his advantage in order to control the relationship that arose by a calculated coincidence through the narrative structure that was characterized by sweet plot that was accomplished by the Maqama writer. One can stand in front of several signs, some of which are related to clothing, some to food and others related to the manner of speaking. Therefore, this text

was rich in terms of cultural signs indicative of human aspects as a deep meaning. From here, a large number of questions can be asked that start from the aesthetic signs of the text itself since it represents an aesthetic privacy within global cultures and literature. This puts us in front of a question: What are the cultural and social semiotic signs in the Baghdadi Maqama, and what are their repercussions on the movement of society and its icons?

<u>Keywords:</u> semiotics*;* Al-Baghdadi Maqam; Heritage; signs; social; cultural

المقدمة:

تتناول هذه القراءة "المقامة معرضا للعلامات الثقافية" في دراسة سيميائية ثقافية لنص عربيّ تراثي نال شهرة واسعة؛ "إنه المقامة البغدادية" وهي من أشهر مقامات بديع الزمان الهمذاني، فقد أعجب بها القُرّاء والدارسون وأحبوا أسلوبها وصورها التي قدمت زوايا جوّانية عن حياة بغداد. ويمكننا في هذه المعالجة النقدية الثقافية الاشتغال بما عرف لدى الدارسين السيميائيّين الروس والإيطاليين وغيرهم للتمكّن من تعمّق النص الأدبيّ التراثيّ والخروج بنتائج أكثر دقة واتساعا بفضل ما يجود به منهج الدراسة الجديد؛ فالمقامة تعدّ نصّا من النصوص التي شكّلت لدى المتلقّي انطباعا جديدا هو أنّ ذكر أنواع الأطعمة والمغامرات البسيطة والحيل الفكاهيّة يمكن أن تكون أرضية خصبة لنص أدبي مغاير.

والرجوع إلى المقامة هو رجوع إلى لحظة مفصلية في تحولات المجتمع العباسي، إذ كان الشعر مهيمنا في التعبير عنه فجاءت المقامة بوصفها أيقونة دالّة على مرحلة انتقالية بدأ النثر فيها يفرض نفسه فنّا معبّرا عن عصره، ومن هنا كان الطرح السيميائيّ أساسيا لفهم هذا التحوّل الثقافي العباسيّ.

هذا الانطباع البسيط يتدرّج لدى الدارس إلى التأمل الواعي المنهجي نحو قراءة سيميائية ثقافية تركز على عدد من العلامات اللغوية والمادية والحركية والاقتصادية وتقسّمها على أنواع وتستخرج منها الدلالات الثقافية المتصلة بالعصر والتميز الثقافيّ الذي ساد لدى العباسيين، بل لقراءة ذلك اللقاء الثقافي الشرقي العام الممتد من الصين والهند وفارس إلى بلاد الأندلس عبر الشام والعراق، وهنا يمكننا الوقوف عند الجانب المعجمي الثري الذي قدّم لنا صورة مغايرة عن ذلك التطعيم الثقافي الشاسع الذي كان جزءا من الحضور الثقافي العالمي في الحياة العباسيّة.

٢. تمهيد:

عرفت السيميائيات كغيرها من النظريات تطورا وتشعّبا فكان من الطبيعي أن تتفرع إلى مجموعة من الاتجاهات في الشرق والغرب، ومن الدارسين الذين عنوا بهذا الموضوع نجد كريستيفا التي تقول: بأنّنا قد شهدنا منذ مدة ظاهرة لافتة في الخطاب العلمي حيث ينبغي تفسير الدلالة الاجتماعية وحيث لا يمكن تقييم مداها. فقد كانت المكتسبات التي حققها علم الدلالة عاملا مهما في توسيع مساحة مكتسبات السيميائيّة ومجالات أبحاثها؛ ومن الواضح أن هذا الاتساع يدفع إلى مراجعة التحديد الفلسفي القديم الذي ينظم فضاء العلوم الموسومة بأنها علوم إنسانية وحتى المبادئ التي تعدّ السيمائيات جزءا منها [١].

وقد فرضت السيميائية نفسها منهجا جديدا متجاوزا للانغلاق الذي عرفت به البنيوية، ولا بدّ من الإشارة قبل الحديث عن سيميائية الثقافة إلى استفادة السيميائية عموما والسيميائية الثقافية بخاصّة من الشكلانية الروسية، ثم من جامعة "تارتو" الروسية التي يعدّ يوري لوتمان [٢] Lotman من أبرز ممثليها، كما استفادت من أفكار كاسيرر E.Cassirer [٣]، ففي النصف الأول من القرن العشرين نظرت السيميائية إلى الحياة على أنها منظومة من العلامات، وبيّنت أنّ السيميائية علم يدرس الأنساق الدلالية، وأنها لغة واصفة métalangage مساوية للمنطق.

وقد اهتمت باللغة انطلاقا من كونها الأنموذج الأكثر تعقيدا في العلامات، فكلّما اقتربت الدراسات الحداثية من اللغة زادتها ثراءً ونبضا، وأعطتها مساحة جديدة للتنوّع؛ لهذا السبب وجب استيعاب هذا المتحرّك، وفقا للتحوّلات الوافدة على النظرية السيميائيّة، لتوسيع دائرة التواصل

---

(1) Julia KRISTEVA, "3. L'expansion de la sémiotique : ". Essays in Semiotics /Essais de sémiotique, edited by Julia Kristeva, Josette Rey-Debove and Donna Umiker, Berlin, New York: De Gruyter Mouton, 2010, pp. 31-45. ينظر على النات https://doi.org/10.1515/9783110890662.31اطلع عليه يوم ١ سبتمبر ٢٠٢١

(٢) يوري ميخائيلوفيتش لوتمان ١٩٢٢-١٩٩٣ Yuri Mikhailovich Lotmanمفكر من أستونيا وعضو في أكاديمية استونيا العلمية فاقت إنجازاته ٨٠٠ عملا، وهو مبتكر سيميائية الفضاء semiosphere

(٣) كاسيرر - Ernst Cassirerفيلسوف ألماني (١٨٧٤-١٩٤٥)، ذو نزعة ليبيرالية، صاحب جنسية سويدية، ممثل للكانتية الجديدةnéo Cantisme، تتميز فلسفته بدقتها في نقد قيمة المعرفة ويرى بأن العقل في نشاطه ينتج موضوعه الخاص في المعرفة. من أعماله: مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلوم في العصر الحديث ١٩٠٦- منجزا بذلك تصورا لمنطق رياضي (تصور المادة والوظيفة)١٩١٠ ينظر:

Petit Robert2, dictionnaire universel des noms propres,1974, 345

الإنساني، فما يتداول من ألفاظ في الدائرة الإنسانية، ومنها الاجتماعيّة، يسهّل عمليّة التواصل، ويجعل الخارطة المفهوميّة في حركيّة دائمة، ذلك أنّ "غريماس" فتح أفق المشروع السيميائي بما يتجاوز المعارف الجامدة.

أَوْلَتْ مدرسة باريس عناية بالغة بالسّيميائيات العامليّة، كونَها الأساس في تحوّل المعنى وتطوّره، وكونَ المعنى ذا علاقة وثيقة بالذات (sujet) كما اصطلح عليها غريماس؛ وهو اصطلاح سيميائيّ بنيويّ، على عكس استخدام ريكور لمصطلح(soi)، وهو سعي وراء تعويم هذا المكوّن الفلسفي، وإبعاده عن إمكانيّة التحديد والتأطير المطلق، الذي اتّسمت به الذات في الدراسات البنيويّة؛ ولأنّه أيضا اصطلاح "ما بعد بنيوي post–structuralisme"، يبحث في الما بعديّات وأفق النصّ المفتوح؛ إذ كان لا بدّ من تطوير مفهوم هذه الذات. ولا سيما أنّ سيميائيات باريس جعلت العمل l'acte عنصرا أساسيّا في تحوّل المعنى، وحركيّة البرامج الحكائيّة.

ولعلّ تعاطي غريماس مع النصوص السردية، وقربه الشديد من تنظيرات فلادمير بروب، كان السبب الرئيس الذي زوّد منهجه في السرد/العامل. وبالرغم من ريادته في مجال السيميائيات العامليّة إلاّ أنّه لم يهمل ذلك المصدر البروبي. بل يمكن اعتبار أنّ تجاوز حيثيات الحكاية لدى بروب هو ما طبع مسيرة غريماس في السيميائيات السردية.

ويذهب بعضهم إلى حدّ تعالق فهمنا للنظرية السيميائيّة الغريماسيّة –إن صحّ القول– بمؤلَّف بروب عن الحكايات الشعبية، لكن هذا التأثير بدأ يزول شيئا فشيئا، بوضع منظومة مصطلحيّة خاصّة بمدرسة باريس وبغريماس تحديدا؛ إذ انطلق من تقليص عدد العوامل التي حدّدها بروب بأكثر من ثلاثين عاملا في دراساته عن الحكاية الشعبيّة، إلى حدّها الأدنى، وهكذا اتّخذت السيميائيات مسارا جديدا من ناحية المفهمة المصطلحيّة. هذه التحوّلات المعرفيّة في خارطة المفاهيم عُدّت اتّجاها إيجابيّا؛ لأنّها من مظاهر التجدّد، بل هي الوسيط الذي تتعالق فيه المعاني في سيرورة زمنيّة تتماهى فيها المفاهيم؛ لأنّ ذلك المصطلح المبتكر يحتاج إلى جوّ حاضن وتداولٍ، وربّما إلى جوّ علميّ يبعث فيه الحركية، وهذا ما يحيلنا إلى استنطاق النصوص في محيطها الثقافي.

وللسيميائية الثقافية اتجاهات متعدّدة؛ أميركية وفرنسية وإيطالية وروسية وأبرزها جماعة تارتو Tartu[٤]، التي انبثقت من مدرسة الشكلانية الروسية، وفلسفة الأشكال والرموز التي عرفت

---

[٤] المدينة الثقافية لإيستونيا Estonieوهي المدينة الأهم الثانية بعد العاصمة تالين Tallinn ينظر: Petit robert2, dictionnaire des noms propres 1974.p1742

خاصة لدى "كاسيرر"[٥]؛ ففي فلسفة الثقافة التي رسمها تدريجيا كاسيرر وفقا للّعب الشراكي لمختلف أشكال الرمزية التي تشكل فيها خطوط القوة، فإنّ الفن واللغة تدرسان دائما بشكل شراكيّ دون أن تكون – على كل وبكل بساطة ووضوح – محدّدة الهوية، وذلك مفارق للمقاربة التي أنجزها بينيديتو كروتشي Benedetto Croce [٦] بطريقة معاصرة في إيطاليا، مما جعل كاسيرر – تمديدا للهيجلية – ينتهي إلى اختزال اللغة في علم الجمال وعلم الجمال في اللغة [٧].

وهذا يعطينا فكرة مهمّة عن تعدّد العوامل التي أسهمت في تطور السيميائية وتفرّعها وإسهامها في تحليل النص الأدبي انطلاقا من جوانبه الجمالية والثقافية. وترى كريستيفا Julia KRISTEVA أن الدراسة البنيوية للغات الطبيعية قدَّمت للسيميائيين مناهج عملية للتطبيقات الأخرى الخاصة بالسيميائيات وتشير كذلك إلى أنّ السيميائية وجدت نفسها النقطة التي منها يمكن للعلم حيازة تطبيقات دالة، طالما كانت خفية مهمّشة أُعلن عن أنها غير عقلانية أو أنها خطرة في عرف الثقافة الأوروبية الرسمية وفي مجتمع مستسلم لقوانين متواطئة ورتيبة في وصف الأمور[٨]، كما أنّها تشير إلى أنّ السيميائيات تتجّه اليوم إلى دراسة مجالات كثيرة: السحر، والتكهّن والنصوص المقدّسة والموسيقى والطقوس والدين والرسومات الطقسيّة؛ ليتمّ في بنياتها اكتشاف الأبعاد المتخفية في لغة التواصل والإشارة، وهي في هذا المسار تتجاوز حدود الخطاب الأوروبيّ، وتستهدف العقد السيميائية الكامنة في الحضارات الأخرى محاولة بذلك التخلص من تقاليد ثقافية متقلة بالمثالية والآلية. إنّ هذا الاتّساع في مجال نشاط السميائيّة يطرح مسألة الأداة التي تمكّن من الولوج إلى الجوانب التطبيقية [٩]

والنصّ في سيميائيات الثقافة ليس لغةً وإبداعا فحسب، بل هو كلّ نظامٍ علاماتيّ ذي دلالة.

---

[٥] حبيب بوزوادة، سيميائيات الثقافة لدى جماعة موسكو–تارتو، الملتقى الدولي السابع السيمياء والنص الأدبي (أكتوبر ٢٠١٣)، ص ص ١٣٣–١٤٢

[٦] ناقد أدبي مؤرخ فيلسوف وسياسي إيطالي ١٨٦٦–١٩٥٢، من مؤلفاته أولع بالماركسية ثم انتقدها ولوعه بالنظريات التاريخية والجمالية لفيكو لكنه بعد ذلك تعلق بالمثالية الهيجلية، أنجز تصورا أصيلا في الإبداع واللغة الفنية مركزا على الوحدة الحدسية لمضمون العمل الفني وشكله، من أشهر مؤلفاته: الجمالية فنا للتعبير ١٩٠٢، والمنطق علما للمفهوم الخالص ١٩٠٩، وفلسفة التطبيق١٩٠٩ ...
للمزيد ينظر: Petit Robert2, dictionnaire des noms propres, 1974, p471

(7) Muriel van Vliet, Art et langage chez Ernst Cassirer : morphologie et/ou structuralisme ? voir, https://journals.openedition.org/imagesrevues/3496, Consulté le 1 septembre2021

(8) idem

(9) idem

والثقافة نص معقّد؛ لكونها مجموعة نصوص متداخلة متفاعلة، وهكذا فإنّ النصّ الأدبي هو أحد هذه الأنظمة: نظام دالّ يعمل ضمن سيرورة التداخلات بينه وبين أنظمة الثقافة الأخرى. لذلك و"لكي نَصِف حياةَ النصّ في إطار نظام الثقافة أو العمل الداخليّ للبُنى التي تكوّنه، فإنّ الاقتصار على وصف النظام المحايث لمختلف المستويات يصبح غير كافٍ" [١٠]؛ لذلك كان من من الضروري جدّا أن تقرأ الحياة والإنسان والعلاقات الإنسانية والجوانب الثقافية التي تدلّ عليها علامات أيّ نصّ.

٣.الثقافة:

في مفهوم الثقافة واكتسابها، لا بدّ أن نتعرّف أوّلا على كلمة ثقافة التي تختلف خلفياتها باختلاف خصائص المجتمعات فهي في اللاتينية من cultura التي وفدت من colere للدلالة على أعلى مستوى من التعبير عن الإنسانية، [١١] وهي تعني في الأصل العناية بالأرض [١٢]، ثم أضيفت إليها من الرومان بُعداً تقديسياً نجده في كلمة culte، أمّا في العصور الوسطى فنجد كلمة cultura christi التي تعني التطور الخلقي والفكري وهما غايتان كان يسعى إلى تحقيقها الوثنيون، ثم جاءت المسيحية وربطت الثقافة بالإيمان المسيحي.

ولقد كانت الثقافة دائما محلَّ نقاش وإشكال، ففي فلسفة روسو ينظر إلى الطبع على أنّه الأهمّ كما تربط بعض الدراسات الثقافة بالمجتمع وتراها جزءا منه، كما تناولها كونت في مجالاته الثلاثة متحدّثا عن الإيديولوجيا والثقافة، أمّا تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) فقد تحدّث عام ١٩٢٠ عن المعنى الفضفاض للثقافة المساوي لكلمة مجتمع وكانت مقاربة أنثروبولوجية قد حدّدت الثقافة في الانتقال إلى مستوى ثقافي أعلى.

---

[١٠] عبد القادر بوزيدة، يوري لوتمان: مدرسة"تارتو – موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، عالم الفكر، عدد٣، يناير مارس ٢٠٠٧، ص ١٩٢.

[١١] ينظر: جيل فيريول، Gilles Férreol معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنسام محمد الأسعد، مراجعة وإشراف بسام بركة، مكتبة ودار الهلال بيروت ط١، ٢٠١١، ص٦٦.

[١٢] ينظر : لمياء مرتاض نفوسي، دور الشعر الملحون في التنمية الثقافية، دراسة أنثرو سوسيولوجية بمستغانم، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة وهران، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص٧٧ ينظر كذلك : Antoinette Novara, Cultura : *Cicéron et l'origine de la métaphore latine*, Bulletin de l'association Guillaume Budé, Mars 1986. فقد ورد في هذا التقرير قول شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) كان شيشرون أول من استعمل كلمة كولتورا في قوله: حقل ذو تربة خصبة لا يمكن أن يكون منتجا إلا بخدمته، والأمر ذاته فيما يخص الروح دون تعليم. فتثقيف الروح cultura animi هو الفلسفة ...

وهكذا، فإنّنا في حالة الحديث عن الثقافة منفردةً فهي تبدو مجرّدة غامضة ولا تتّضح إلا باتّصال الظواهر الثقافية بالظواهر الاجتماعية حينئذٍ تتضح الثقافة وتبدو مفهومة، أمّا "الكانتية الجديدة"(١٣) فقد وضعت الثقافة المفهومة تاريخيا قبالة الطبيعية الذكية علميًا، في نظرة مؤسّسة على التضادّ؛ هذه النقيضة هي من بقايا النقيضة التقليدية (المادة والروح) أو (العقل والطبيعة)؛ لذلك فالظواهر الثقافية هي التي يمكن التعبير عنها بالمصطلح وبعبارة علاقات ثقافية مكونة للمستوى الأسمى في تراتبيتنا، وتبدو الثقافة في تأثيرها أقوى من تأثير الطبع، غير أنّ العوامل الفيزيائية والعضوية تفرض حدودًا تقف عندها تأثيرات الثقافة، ثم إنّ الثوابت الثقافية، هي أطر حيوية نفسية حيث يختلف المحتوى الثقافي وفقا لطبيعتها في أيّ بلد، والتحيين في المفاهيم الثقافية وقوانينها الثقافة بين الرياضيات والفلسفة غدا أفضل وسيلة لاكتساب المعارف. ويعّرف الفيلسوف أنّه شخص مهتم بكلّ شيء؛ لذلك فهو يتكوّن في كلّ فرصة متاحةٍ، وهو يعرف التمييز بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول (١٤)، غير أنّ التعريف الأوّل للثقافة يعود إلى الأنثروبولوجي الإنجليزي الذي حدّدها مبرزا أنّ المعنى الأنطولوجي لكلّ من الثقافة والحضارة والمعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاق والقانون والتقاليد والعادات التي يلقّنها الإنسان كونَه عضوا

---

(١٣) وهي حركة فلسفية ظهرت بألمانيا عام ١٨٧٠ ثم اختفت بدءا من العشرينيات خاصة بعد نقاشات دافوس عام ١٩٢٩ حيث ظهر الشاب هايديجر Heidegger. وتضم الكانتية الجديدة مدرستين فلسفيتين ماربورغ marbourg التي عرف فيها كل من هرمن كوهين وناتورب وكاسيرر، والمدرسة الثانية هي هايدلبيرغ التي اشتهر فيها كل من وندلبند وريكارت الذي أشرف على رسالة هايديجر ولقد بلغ تأثير هذا التوجه درجة عالية حتى قال فوكو الذي ترجم عمل كانت "الانثروبولوجيا من وجهة نظر ذرائعية (براغماتية) " ١٧٩٨ : نحن جميعا كانتيون جدد.

ينظر : https://www.philomag.com/lexique/kantisme-et-neo-kantisme اطلع عليه يوم ٣ سبتمبر ٢٠٢١

ونشطت الكانطية الجديدة في مدن مختلفة بألمانيا رفضا للمثالية الهيغيلية خاصة. في مدرستي بادن وماربورغ في محاولات لفهم كانط وتطوير جوانب من فلسفته والدفاع عنها، وتجاوزها في مجالات كثيرة كنظرية المعرفة، الفلسفة السياسية، الأخلاق، فلسفة القانون، فلسفة الدين، تاريخ الفلسفة ... ينظر على النات: حميد لشهب الكانطية الجديدة رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

اطلع عليه يوم ٣ سبتمبر -٢٠٢١- https://www.iicss.iq/?id=3041

(14) voir sur net : Aboulker Ph, Du concept de culture à son acquisition, In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°3, octobre 1959. pp. 392- 394 https://www.persee.fr/docAsPDF/bude_0004-5527_1959_num_1_3_3870.pdf consulté le 2septembre 2021

من أعضاء مجتمعه. [١٥]

عنيت الدراسات النقدية بدراسة المقامة بوصفها فنًّا أدبيًّا جمع بين الشعر والنثر، وصوّر حياة العبّاسيين وعايش ذوقهم الفنّي، فعُرّفت المقامات بأنّها: "مجموعة من القصص القصيرة يودعها الكاتب ما يشاء" [١٦] فإذا كانت قصصا قصيرة فهي بمقاييسَ معيّنة داخل سيرورة النثر العربي القديم، أمّا القول بأنّ الكاتب يودعها ما يشاء فهو يعني أنّه لا يلتزم فيها بنوع معيّن من الموضوعات الاجتماعية واللغوية والفكرية، "فعندما تتحدّث عن نوع من الأنواع فإنّك لا محالة تستند أثناء حديثك، بصفة صريحة أو ضمنيّة، إلى نظرية في الأنواع. خصائص نوع لا تبرز إلّا بتعارضها مع خصائص أنواع أخرى"[١٧] ، وهكذا يمكن أن يكون مضمون المقامة محدّدا وفق موضوعها، الذي سيتحوّل إلى علامة أو رمز، فكاسيرر حين يدرس الرمز والعلامة فإنّه يعمل من خلال ذلك على تأكيد أنّ الإنسان قد أنشأ الرموز في تفاعل مع مختلف التصورات التاريخية للواقع المعبّرة عن تطوّر أشكال الوعي الإنساني عبر التاريخ، فمفهوم الرمز symbole يعني الطاقة الفكرية التي بواسطتها يصبح مضموناً معيناً من الدلالات الفكرية مرتبطا بعلامات حسيّة وواقعية متطابقة ويتميز الرمز عند كاسيرر بأنه يخلق علاقات أو ارتباطات معينة بين الإشارات من ناحية والمعاني من ناحية أخرى. فطبيعة علمية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الإشارة الحسيّة ويغلّفها به[١٨]. شغل الرمز مساحة مهمة في الدراسات اليونانيّة والعربيّة قديما، وما يزال مفهوما قابلا للتوالد والتناسل مع امتداد الدراسات الحداثيّة، كما أنّه يبدو – لمن يتأمّل الحياة الإنسانيّة ومختلف الآليات التي يسيّر بها الإنسان حياته– حاضرا باستمرار، بل يمكن أن نعدّه مهيمنا على قطاعات واسعة من حياة الإنسان؛ ذلك لأنّ الإنسان كائن رمزيّ، بفعل تخييله الدائم ومحاولته إعادة صياغة العالم على وفق نظرة أحادية أو جماعية.

هذا الاختلاف في استنطاق الأشياء حولنا، لم يكن شيئا لولا الذات الإنسانية، ولولا تعمّقها في استخراج مكنونات هذا الرمز، ثمّ بلورتها من جديد في نصّ رمزّي آخر. وهكذا تكون القراءة على القراءة، والكتابة على الكتابة. أمّا ريكور، فقد منح الرمز بعدا تأويلياً حين أكّد أنّه عبارة لسانية ذات معنى مضاعف، يتطلب تأويلا، هذا البعد التأويليّ سيمنح الرمز مساحة كبيرة لتوسيع حمولة المعنى، ولم يكن ذلك ممكنا إلاّ من خلال ابتكار فعاليات تعبيريّة مغايرة، في أشكال

---

[١٥] ينظر : لمياء مرتاض نفوسي، دور الشعر الملحون في التنمية الثقافية، دراسة أنثرو سوسيولوجية بمستغانم، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة وهران، ص٦٦

[١٦] زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج١، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٩٧

[١٧] عبد الفتاح كيليطو، الأعمال ج٢(الماضي حاضرا) ، دار توبقال، ط١،٢٠١٥، ص٢٦

[١٨] مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،٢٠٠٢، ص ٢٥.

رمزيّة تتوالد من محيطه الدينيّ والأخلاقيّ، من خلال ثراء لغويّ. ومادام الرمز له هذا الزخم الكبير من المشاركة مع عالمه، وتماهيه ضمن أشكال رمزيّة، فهو حتما يكون حاملا لمعنى مضاعف. حينها فقط ستضيق الرؤيا على المناهج المغلقة وتستدعي التأويل. وبتعبير ريكور "فالتأويل عملية فهم ترمي إلى فكّ الرموز. الرمزيّ هو وساطة الفكر الشاملة بيننا وبين الواقعيّ؛ فالرمزيّ يروم قبل أيّ شيء التعبيرَ عن عدم فورية إدراكنا للواقع" [١٩]، وهكذا فالرّمز وساطة عقليّة بين اللاّفهم والفهم، بين الموغل في الغرابة والكشف، بين الرؤى الكونيّة والتفسيرات الضيّقة، بل هو وساطة بيننا وبين الحقيقة المحجوبة. الرمزيّ يقصِدُ التعبيرَ قبل كلّ شيء عن عدم فوريّة ضبط الحقيقة؛ لأنّ التسرّع في الحكم من ميزات المناهج المنغلقة على نفسها، وريكور سعى دائما إلى تجاوز التفسير الأوّلي، ليتعدّى محدودية اللّغة عبر استنطاق الرموز.

وانطلاقا من التساؤل عن الانتقال من التعبير إلى المحاكاة [٢٠] يتبين مدى تأثير الواقع بكل تفاصيله الاجتماعية والثقافية في العمل الأدبي، ومن الطبيعي جدا التوكيد مع رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) R. Barthes الذي يرى السيميائيات علما للدلائل، كما يراها تقويضا للسانيات بعد أن أخذت منها إجراءاتِها. [٢١] – بناء على ذلك – إمكانية إدراك الواقع بكلّ تفاصيله وفي شتّى مجالات الحياة من خلال منظومة العلامات التي يمكن قراءتها والخروج بصورة واضحة عن العالم [٢٢]

تُرجع دراسة تاريخ الأدب العربي نشأةَ المقامة إلى المرحلة التي بدأ النثر فيها يفرض نفسه في بداية العصر العباسي، ممّا فتح المجال له ليكون معبّرا ثانيا عن الحياة مع الشعر، استجابة لعدد من التحوّلات الاجتماعية والثقافية، واتّضح هذا الانتقال خاصة في القرن الرابع للهجرة الذي شهد حالةً من الترف التي صحبتها حالات من الفقر المدقع كذلك [٢٣].

---

(19) Paul Ricoeur, De l'interprétation (Essai sur Freud), Ed du Seuil, Paris, 1965, p20 ((Le symbolique c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel, le symbolique veut exprimer avant toute chose la non immédiateté de notre appréhension de la réalité)

(٢٠) رولان بارت درس السيميولوجيا، ترجمة : عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٣م، ص ٤

(٢١) المرجع نفسه، ص ص٢٠-٢١

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢٥

(٢٣) مصطفى الشكعة، بديع الزمان الهمذاني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية، دار المحامي للطباعة، ١٩٥٤، ص٢١٤

ويشار إلى أنّ العناية بفنّ المقامة قد كان أمرا غاية في الجدية في القرن التاسع عشر؛ أي في المرحلة التي كانت الأمّة تحاول دخول التاريخ والحضارة مرة ثانية، وهذا يبرز مدى تجذّر هذا الفن في الذات العربية الأصيلة، وهو مما يفسر حنين القُّراء العرب دائما إلى هذا الفن قراءة في أكثر الحالات وكتابة في حالات أقل [٢٤].

ومن الواضح أن المقامات تصوّر جوانب من الحياة الاجتماعية، ويمكن القول: إنّ لِخصائص السخرية والتهكم التي يشير إليها نقّاد المقامة علاقةً بمشاعر الخيبة التي غالبا ما تصاحبها مقاومة نفسية تتجلّى في ميل الذات إلى الضحك. ويمكن أن يضاف إليها المهمة الثقافية الفنية التي يمارس الكاتب من خلالها النقد الاجتماعي لمظاهر الفساد السياسي الاجتماعي الذي عاناه المجتمع العربي آنذاك من ظلم الحكام وما ساد من آفات اجتماعية وخلقية. وهي إضاءة لزوايا مبهمة في الراهن العبّاسيّ حينها، فتارةً تمتع وتارةً تحذّر بطريقة غير مباشرة.

كما قامت المقامة بإبراز العنصر الحضاري وعرضته في عمل فنيّ مؤسس على الإتحاف اللغوي الذي عكس مظاهر مادية كثيرة زخرت بها الطبقات الاجتماعية الثرية المتربّعة على عروش الحكم والمال والإدارة والجيش، وتمكّن الهمذاتي بخبرته وعمقه الفكري ودقّته اللغوية " أن يتغلغل إلى أعماق الحياة في مختلف مظاهرها، وأن يكشف عن أسرار المجتمع ويبيّن طرائق تعاملهم وعلاقاتهم وسلوكاتهم، ومستواهم الفكري والأدبي والثقافي القائم على استحسان الأسلوب المسجوع ذي الألفاظ المتينة، ولعلّ ذلك يعود إلى تداركهم للخطر الذي بات يهدّد اللغة العربية نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم فكانت المقامات في تلك المرحلة بطاقة تعريف للمجتمع العربي في العصر العباسي، تحمل كل بياناته وخصوصياته [٢٥]، وهكذا تبدو المقامة شديدة الصلة بالحياة العباسية وثقافة المجتمع العباسي وذهنياته التي رصدها هذا الفن، متعالقةً مع تحوّلات الراهن العباسي، فكانت مرآة الجوّاني وراصدة للبرّاني بكلّ حمولاته.

٤. المقامة:

لم تكن الثقافة الكلاسيّة تحتفي بالنصوص السردية، بل إنّ السرد لم يكن مقبولا إلا عندما يشتمل على حكمة (كليلة ودمنة) أو عبرة (السرد التاريخي) أو صورة بلاغيّة ترفع من قدره(المقامات) [٢٦]. فللمقامة عدة تعريفات غير أنّها – بالرغم من هذا التعدد – تصب جميعا

---

[٢٤] عماد الورداني، المقامة وتجريب منهج التلقي، مجلة العلوم الإنسانية البحرين، عدد ٢١ سنة ٢٠١١، ص٤١٣.

[٢٥] ينظر : مقامات بديع الزمان الهمذاني، تقديم وشرح : على بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط٢ ،٢٠٠٢، ص١٤٠

[٢٦] – ينظر عبد الفتاح كيليطو، الأعمال، ج٢، الماضي حاضرا، دار توبقال، ط١، ٢٠١٥، ص٢٧

في جانبين أحدهما: كونها توجّها سرديّا خاصا، وثانيهما: الميزة الأسلوبية التي تختلف بها عن الفن السرديّ عموما، وهو ما دفع إلى استبعادها من القصة، والنظر إليها على أساس أنّها "أحاديث" أي حكايات غير مركزة، وهذا يعني أن ما فيها من القصصيّ ليس إلّا جانبا شكليّا أو ما هو إلّا الجانب الظاهر منها لا أكثر، كما أنّ الغاية التشويقيّة هي التي دفعت المؤلف إلى جعل أحاديثه ذات صبغة قصصية، يغلب فيها اللفظ على المعنى، مع توكيد أهمية جهد بديع الزمان الهمذاني (٣٨٥-٣٩٨) القائل: "إني عبد الشيخ واسمي أحمد وهمذان المولد وتغلب المورد ومضر المحتد" [٢٧] وهو مما يؤكد أنه من أسرة عربية عريقة وأن لغته هي لغة مضر التي عُرفت ببيانها العربي.

ومن الواضح أنّ إبعادها عن الفنّ السردي قد تخللت فيه المقاييس السردية الغربية، فالقدماء ولا سيّما -ابن رشيق-، كانوا يعتقدون أن النثر يعني التشتّت والتبعثر، والنظم يعني الترابط والتماسك، فهل كان السّجع وسيطا يُغْني الكلام عن الوزن؟ ومنه يمكن القول: إنّ كلّ ثقافة تمتلك طقوسها السردية النابعة من تقاليدها وذائقتها. ومن الواضح أيضا أن شوقي ضيف قد تأثّر بالمعنى اللغوي لكلمة مقامة، مما جعله يقول عنها إنّها أحاديث، ولو قال عنها بأنها أحداث لكان ذلك أقرب إلى حقيقتها.

ومن الدارسين من يراها حكاية قصيرة مقرونة بنكتة أدبية أو لغوية [٢٨] وهنا نجد أنفسنا أمام مفهوم نسبي: فالتركيز يعوّض الطول المادي في الأعمال الفنيّة عموما، غير أنّ الأهم في كلّ ذلك هو أنّ المقامة تمثل -في تاريخ تعاطي فن الكلمة العربية - تحوّلا ثوريّا من الشعر إلى "شبه النثر"، وتحوّلا آخر من الشكل السحريّ الذي كان يشوّه الواقع أو يحول دون فهمه، إلى الشكل الواقعي الذي يساعد بطريقة جماليّة على فهم تناقضات هذا الواقع لمحاولة تغييره. [٢٩]. فانطلاقا من نظرية التحوّل - تأثرا بتغيرات الواقع - يمكن القول بأن الشعر كان يمثل مرحلة السحر، في حين مثّلت المقامة المرحلة الجديدة؛ مرحلة الوضوح وبداية وعي جديد.

ولقد أكّدت الدراسات فضل بديع الزمان في إرساء أسس هذا الفن وتثبيته داخل المتن الأدبي العربيّ، والرقيّ به؛ ليتمكّن من التأثير في الأدب الفارسيّ الذي عرف بحميد الدين أبو بكر البلخي ذي الثلاث والعشرين مقامة في منتصف القرن السادس للهجرة. ولم ينحصر أثر المقامة

---

[٢٧] شوقي ضيف المقامة ط٣، سلسلة فنون الأدب العربي : الفن القصصي، دار المعارف القاهرة، ٢٠٠٩، ص ص٨-١١

[٢٨] أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ط٦، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧٩، ص٣٦٢

[٢٩] أرنست فيشر، ضرورة الفن، تر : أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص٢٢

في الأدب الفارسي، فقد تأثّرت بها أوروبا، وبخاصةٍ في قصص المشرّدين والشحاذين المعروفة في الأدب الإسباني الذي ذاع فيه صيت بطل المقامة Picaro الشبيه بأبي الفتح الإسكندري الذي ابتدعه بديع الزمان، ومثّل شخصية المتكلّم الفصيح وإحاطته بفنون الكلام، يتوجّه بالخطاب إلى مستمع من الدرجة الثانية، فعيسى بن هشام راوٍ من الدرجة الأولى، يشارك أبا الفتح مغامراته [٣٠]. ويربط بعض النقّاد بين مقامات بديع الزمان وأحاديث ابن دريد الأربعين التي عارضها بديع الزمان بأربعمئة مقامة. [٣١] ممّا يعطينا صورة مقربة عن حقيقة المقامات ومصدرها وأهمية مساهمات بديع الزمان الرائدة لهذا الفنّ.

٥. بديع الزمان الهمذاني:

ولد عام ٣٥٨هـ في همذان، وبها نشأ وتعلم ومن أشهر معلميه ابن فارس اللغوي الشهير، وعيسى بن هشام الإخباري، مدح الصاحب بن عّباد واتصل بدعاة الإسماعيلية [٣٢] وقد كان له السبق في ريادة فنّ المقامة، على الرغم مما حمّله لها من انتقاد واضح للمجتمع وللسلطة. ابتلي بزيارة أحمد بن الحسين (بديع الزمان الهمذاني) لنيسابور ومساجلته له، تلك المساجلة التي أدت إلى انحطاط قدره وخمول ذكره ... [٣٣]

٦. العلامات الفنية:

تشكّل العلامة جوهر إبداع الإنسان وتطوّره؛ إذ إنّه بات يعتمدها كليّا في تطوّره المعرفيّ

---

[٣٠] ينظر عبد الفتاح كيليطو، ص٢٩

[٣١] شوقي ضيف المقامة ط٣، سلسلة فنون الأدب العربي فالفن القصصي، دار المعارف القاهرة، ص ص٨-١٨

[٣٢] الإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن الإمام السادس جعفر الصادق بن محمد الباقر بن الحسين ... ولخص محمد عابد الجابري مرجعياتها الفكرية في تشييد عقيدتها وبنيتها الأيدولوجية في ثلاث : رسائل إخوان الصفا، وفلسفة ابن سينا، وعقائد الدولة الفاطمية. ورأى أن مذهبها سياسي نخبوي، قائم على أحقية نسل علي بن أبي طالب في الحكم، ومن خلاله الفرع الإسماعيلي. ولقد اتخذ هذا المذهب منذ البدء طابع العنف، واصطدم مع الدولة العباسية مبكرا، بينما مالت الاثناعشرية إلى المهادنة واللين الذي اتبعه الإمام جعفر الصاد، غير أن الإسماعيلية أنتجت أكثر التيارات تطرفا، وكان أشهرها القرامطة وفرقة الحشاشين التي اغتالت الوزير السلجوقي نظام الملك. وترى الدراسة أن أفكار إخوان الصفا قد تكون بيان تأسيس لها في المرحلة السرية، وكانت للإسماعيلية هيمنة ثقافية على مجتمعات فارس، نشأت بتشجيع من الإمام جعفر الصادق، وضمن حلقة علمية أوكل لها المحدث الشهير عبد الله بن ميمون القداح... --. ينظر: إياد محمد الشوفيين وسلمان فضيل البدور، المرجعيات الفكرية للإسماعيلية من منظور الجابري، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، ج١١، عدد٣، ٢٠١٨، ص ص٣٢١-٣٣٠- ٣٣١

[٣٣] محمد مهدي البصير، في الأدب العباسي، ط٢، مطبعة السعدي بغداد ١٩٥٥، ص٦٧

وتنوّعه الثقافيّ؛ فمنها انطلق في اتّجاه كسر قيود الوجود إلى آفاق أوسع عن طريق إبداعه أشكالا تعبيريّةً ورمزيّةً تعينه على كشف خباياه. فكلّ نظام سيميائيّ يقوم على العلامات وفق طبيعة المقولات التي يرصدها النظام. وقد أخذت العلامة تتطوّر في تاريخنا كونها محصّلة لصيرورة تفاعل الذات مع الوجود، إلى أن أصبحت منظومة معقّدة ومتشابكة نسعى من خلالها إلى توصيل معنى أدقّ وأوضح عن حقيقة التواصل فيما بيننا من جهة، وبين الوجود من جهة أخرى. ويمكن القول: إنّ السيميائيّات قد قامت بإنتاج جهاز يرصد تغيّر العلامة بمختلف تحوّلاتها، سواء أكانت علامة لغويّة أو غير لغويّة، من خلال منظومة المفاهيم وتلك الأدوات الإجرائية سعيا إلى تحقيق مقاربة تتوافق ومجالاتِ حضورها، فقد أخضع الإنسان الطابع المركّب لوجوده –الذي هو إفراز طبيعيّ لميراثه الثقافي– للدراسة والبحث، وذلك رغبةً منه في اكتشاف سلوكه الرمزي، وكان نتيجة ذلك ظهور علم السيميائيات الذي ستكون مهمّته رصد وتتبّع العلامات التي سينتجها الإنسان من خلال لغته وأشيائه ومكانه وزمانه، وكذلك سيعرّفنا بوظيفة العلامة والقوانين التي تتحكّم فيها، فأصبح مجال السيميائيات شاملا ومتشعّبا، بحيث يشمل كلّ ظاهرة مهما كان نوعها، مادام العالم الذي نعيش فيه غارقا في العلامات. إنّها ثورة معرفية بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، فقد كان تأثيرها كبيرا بحيث تخطّى الحقل الإنسانيّ إلى مجالات معرفيّة متعدّدة؛ بدءا من الأنثربولوجيا إلى النقد الأدبيّ، وحتى التحليل النفسيّ.

فبإعادة توزيع الجمل المكونة لهذه المقامة يمكننا الوقوف على حقيقة ثقافية مهمة في تطوّر الحياة الأدبية العصر العباسي؛ هي تلك المرحلة الانتقالية بين الشعر والنثر؛ فهذا النص مزيج من الشعر والنثر ليس؛ لأنّه ينتهي ببيتين موزونين فحسب، بل للفواصل السجعية الكثيرة التي حفَل بها النصّ من بدايته إلى نهايته، وهذا هو النصّ بعد التصرف في طريقة كتابته وتحديد النثري بسطر تحته: حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ قَالَ: اشْتَهَيْتُ الأَزَاذَ [٣٤] * وأَنَا بِبَغْدَاذَ * وَلَيِسَ مَعْي عَقْد * عَلى نَقْدٍ فَخَرَجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حَتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ، فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ –_يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمِارَهُ * وَيُطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ * فَقُلْتُ: ظَفِرْنَا وَاللهِ بِصَيْدٍ، * وَحَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ، * مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ نَزَلْتَ؟ * وَمَتَى وَافَيْتَ؟ وَهَلُمَّ إِلَى البَيْتِ، * فَقَالَ السَّوادِيُّ: لَسْتُ بِأَبِي زَيْدٍ، * وَلَكِنِّي أَبُو عُبَيْدٍ، * فَقُلْتُ: نَعَمْ، لَعَنَ اللهُ الشَّيطَانَ، * وَأَبْعَدَ النِّسْيانَ، * أَنْسَانِيكَ طُولُ العَهْدِ، * وَاتْصَالُ البُعْدِ، * فَكَيْفَ حَالُ أَبِيكَ؟ أَشَابٌ كَعَهْدِي، * أَمْ شَابَ بَعْدِي؟ فَقَالَ: قَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ * وَأَرْجُو أَنْ يُصَيِّرَهُ اللهُ إِلَى جَنَّتِهِ * ... ثُمَّ خَرَجْتُ * وَجَلَسْتُ * بِحَيْثُ أَرَاهُ ولاَ يَرَانِي أَنْظُرُ مَا يَصْنَعُ، فَلَمَّا أَبْطَأْتُ عَلَيْهِ قَامَ السَّوادِيُّ إِلَى حِمَارِهِ، * فَاعْتَلَقَ الشَّوَّاءُ بِإِزَارِهِ، * وَقَالَ: أَيْنَ ثَمَنُ

(٣٤)

ما أَكَلْتَ؟ فقَالَ: أَبُو زَيْدٍ: أَكَلْتُهُ ضَيْفَاً، * فَلَكَمَهُ لَكْمَةً، وَثَنَّى عَلَيْهِ بِلَطْمَةٍ، * ثُمَّ قَالَ الشَّوَّاءُ: هَاكَ، * وَمَتَى دَعَوْنَاكَ؟ زِنْ يَا أَخَا القِحَةِ عِشْرِينَ، فَجَعَلَ السَّوَادِيُّ يَبْكِي وَيَحُلُّ عُقَدَهُ بِأَسْنَانِهِ وَيَقُولُ: كَمْ قُلْتُ لِذَاكَ القُرَيْدِ، * أَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، * وَهْوَ يَقُولُ: أَنْتَ أَبُو زَيْدٍ، فَأَنْشَدْتُ:

أَعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلهْ لاَ تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ

وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيمَةٍ فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لاَ مَحَالَهْ [٣٥]

يمكن عدّ هذا النصّ السردي من النصوص القصيرة ، لأنّه لم يتجاوز ٣٦٣ ألـ كلمة، مما يجعل قراءته لا تتجاوز الدقيقتين ونصف الدقيقة. ومن الواضح أنّ هذه المقامة تبدو مجموعة من العلامات الثقافية، لكنّها قبل ذلك فهي بالذات قبل البحث في علاماتها علامة ثقافية كبرى تعطينا صورة واضحة عن تقاليد السرد في ثقافة العباسيين.

١.١.٦ دقة البناء :

يمكن القول إن هذه المقامة علامة فنية تبرز تحكّم العرب في العصر العباسي في سرد أحداث الحكاية التي يلاحظ أنها تتكون من خطوات منظمة تبدأ بمشكلة يتم التفكير في حيلة لحلّها ثم تتدرّج الحكاية نحو الحل بشكل محبوك، وتمضي الأحداث في جو مرح من البداية إلى النهاية إلى أن تختم بحكمة في بيتين شعريين يؤكّدان أهمية السعي إلى التغلّب على مصاعب الحياة.

٢.١.٦ التداخل الفني الشعري النثري:

يعطينا التداخل النثري الشعري الذي اتصفت بهِ المقامة على مرحلة هجينة من مراحل الثقافة العباسية، وهذه الهجنة التعبيرية الفنية ما هي إلّا صورة عن واقع الحياة العباسية التي تميزت باختلاط الأعراق والثقافات، مما دفع إلى زرع ثقافتين متصارعتين؛ إحداهما هي الثقافة العربية المحافظة المعتزة بالعنصر العربي كما يتجلّى ذلك في كثير من شعر أبي الطيب المتنبي وفي بعض أقوال الجاحظ التي دافع فيها عن العرب ضد الشعوبية.

٧. بغداد علامة ثقافية اجتماعية :

لاشتهاء التمر في مكان معيّن هو بغداد علاقة قوية بالغاية العميقة التي يرمي إليها فن المقامة عند بديع الزمان الهمذاني: فهي عاصمة "الخلافة" العباسية، وهي كذلك حاضرة عالمية في زمن كتابة هذا النص، مما يجعل اشتهاء شيء ما كالتمر الذي تزخر به بلاد العراق كلها أمرا مقصودا.

---

[٣٥] بديع الزمان الهمذاني أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى المتوفى سنة ٣٩٨هـ ، مقامات بديع الزمان، تقديم وشرح محمد عبده، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٥/١٤٢٦، ص ص٧١-٧٤

جاء اشتهاء "الأزاذ" في الجملة الأولى من النص (حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ قَالَ: اشْتَهَيْتُ الأَزَاذَ، وأَنَا بِبَغْدَاذَ)، إعلانا واضحا عن المعاناة؛ ذلك أن عيسى بن هشام لم يشته طعاما عجيبا ولا غريبا عن البيئة البغدادية، ومن هنا يكون الأزاذ علامة من العلامات الدالة على ثقافة استهلاكية معيّنة، وقد تتجاوز هذه العلامة بعدها الماديّ الغذائيّ إلى دلالة دينيّة تقديسيّة،[٣٦] ومن هنا يمكننا أن نذهب إلى أنّ المقامة قد شحنت بقصدية ووعي هذه العلامة الاجتماعية بحمولة طبقية، ومن هنا أيضا تتبين ثقافة الكاتب المناهضة للوضع الاجتماعي والسياسي.

ويمضي الكاتب في توتير الحالة الاجتماعية فيقول: (وليس معي عقد على نقد)، أي إنّه لا يملك من المال لا القليل ولا الكثير. يقول ابن جُبير (٥٣٩-٦١٤هـ) واصفا أهل بغداد وبعض ظواهرها الاجتماعية والثقافية: " ... وأمّا أهلها، فلا تكاد تَلقَى منهم إلّا من يتصنّع بالتّواضع رياءً، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء. (يزدرون الغرُباء)، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عمّن سواهم الأحاديث والأنباء. قد تصوّر كلّ منهم في معتقَده وخلده أنّ الوجود كلّه يصغر بالإضافة إلى بلده، فهم لا يستكرمون في معمور البسيطة مثوًى غير مثواهم، كأنّهم لا يعتقدون أنّ لله بلاداً أو عباداً سواهم. يسحبون أذيالهم أشراً وبطراً، ولا يغيّرون في ذات الله منكراً. يظنون أنّ أسنى الفخار في سحب الإزار، ولا يعلمون أنّ فضله، بمقتضى الحديث المأثور، في النّار. يتبايعون بينهم بالذّهب قرضاً، وما منهم من يحسن لله فرضاً، فلا نفقة فيها إلّا من دينار تقرضه وعلى يدي مُخسِر للميزان تعرضه. لا تكاد تظفر من خواصّ أهلها بالورع العفيف، ولا تقع من أهل موازينها ومكاييلها إلّا على من ثبت له الويل في سورة التّطفيف. لا يبالون في ذلك بعيب، كأنّهم من بقايا مدين قوم النّبي شُعيب. (فالغريب فيهم معدوم الإرفاق، متضاعف الإنفاق. لا يجد من أهلها إلّا من يعامله بنفاق، أو يهشّ إليه هشاشة انتفاع واسترزاق). كأنّهم من التزام هذه الخلّة القبيحة على شرط اصطلاح بينهم واتّفاق. فسوء معاشرة أبنائها يغلب على طبع هوائها ومائها، ويعلل حسن المسموع من أحاديثها وأنبائها. أستغفر الله إلّا فقهاءهم

[٣٦] يربط المسلمون هذه الهالة التقديسية بأمرين أحدهما أن التمر، قد ورد ذكره والإشادة بفضله كثيرا، في القرآن الكريم؛ قال تعالى : والنخل باسقات لها طلع نضيد (ق١٠) ، وزروع ونخل طلعها هضيم (الشعراء ١٤٨،) ، فيها فاكهة والنخلُ ذات الأكمام. (الرحمن ١١). وجاء في الحديث الشريف (إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر فإن لم يجد فليفطر على ماء فإنه طهور) ينظر: الصنعاني(ت١١٨٢) سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت، ج١، ٢٠١٠، ص٥٦٤

المُحدّثين ووعاظهم المذكّرين..." [٣٧]

إنّ للأوصاف التي ذكرها والسلوكات التي بيّنها علاقة بما ورد في المقامة من احتيال واحتقار واستغلال، كما نجد ذلك في قوله: (أنتهز محالّه)، وكلها من سمات تعقيدات الحياة المدينية عموما، بعدما طغى الترف، والبذخ على جزئياتها. ومن خلال المقامة وتفاصيلها، يتجلّى مدى انعكاس الحياة على كتابات الأدباء، ولاسيما في جانبها الثقافي المادّي، واللّباس خاصّة.

٨. علامة الملبس الثقافية:

أدى توسع السيميائيات في موضوعاتها إلى ولوج علم اللباس والأزياء، وقد يكون كتاب رولان بارت "نظام الزيّ" أبرز مؤلف في هذا المجال حيث يميّز بين اللباس الذي نراه مرسوما أو مصورا لدى المختصين بالموضات لنجد أنفسنا أمام نوعين من الألبسة. منها ما هو مصوّر ومنها ما هو موصوف باللغة [٣٨].

اهتمّت الدراسات السيميائية كثيرا بالملابس والموضات وقدّمت تحليلات ثقافية اجتماعية لها. ولقد اهتمّت السيميائية بالزي –كونه علامة– فكانت أبرز المناهج النقدية الحديثة لها عناية بالبحث في مدلولاته، خلال القرن العشرين؛ لما تميزت به من مرونة جعلتها قادرة على دراسة كل أشكال العلامات؛ لسانية كانت أو غير لسانية، وبالرغم من كلّ ذلك فلا بدّ من الاعتراف "... بأنّ اللغة المنطوقة هي أسّ الأنظمة السيميائيّة وأصلها؛ عنها تفرعت، ومنها أخذت دلالتها، فما كان لإشارة المرور أن تدلّ عليها، لولا ما سبق تلك الدلالة من تواضع لغوي عليها، وما كان للدخان أن يكون علامة على النار، لولا ما سبق ذلك أو رافقه من إشارة لغوية تقول: إن الدخان علامة على النار، وكذا السحب على المطر، والزي على الطبقة الاجتماعية..."[٣٩]

وفي (المقامة البغدادية) يظهر الاهتمام الخاص بزيّ الرجل البدويّ الذي تصيّده عيسى اِبن هشام، فوصفه قائلا:(... فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ يسُوقُ بِالجَهْدِ حِمِارَهُ وَيُطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ، فَقُلْتُ: ظَفِرْنَا وَاللهِ بِصَيْدٍ، وَحَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ، مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ نَزَلْتَ؟ وَمَتَى وَافَيْتَ؟ وَهَلُمَّ إِلَى البَيْتِ، فَقَالَ السَّوادِيُّ: لَسْتُ بِأَبِي زَيْدٍ، وَلَكِنِّي أَبُو عُبَيْد...). فكان الزيّ في هذا المقطع إزارا بسيطا وضعت على حوافّه عقد تحوي دراهم الرجل. ومن الواضح أن عيسى اِبن هشام قد قرأ هذا الزيّ قراءة

---

[٣٧] ابن جبير (أبو الحسن محمد بن أحمد) ، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، المعروف بـ « رحلة ابن جبير"، تحقيق لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦، ص١٨٤

[38] – Roland BARTHES, Système de la Mode, éditions du seuil, 2002, p9

[٣٩] مريم البصول، الأنظمة السيميائية في التراث الأدبي في ضوء النقد الحديث (أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك٢٠١٢–٢٠١٣، ص٦٨.

ثقافية اجتماعية فعرف أنّ الرجل قادم من مكان بعيد (من أين أقبلت؟) قد يكون الأرياف أو البوادي، إلى حاضرة بغداد التي يختلف زيّها عن زيّهم، كما اختلفت الذهنيّات عمّا هو معروف في بغداد المليئة بالمحتالين. فهذا البدويّ أيقونة ثقافية تمثّل علامات اجتماعية من محيط بغداد، تجمع بين السذاجة والطبيعة الأصيلة للإنسان، التي لم تمسسها تحوّلات المدينة. ولا خبث الخفاء، بل كانت علاماته جلية تكشف عن ذات جبلّة، لم تقتحمها لوثة الحياة، ولم تحوّلها نوايا السيئة للآخرين. هذه الذات تحافظ على سريريّتها من خلال

فبارت يتعامل مع كلمة زي Mode تعاملا كتابيا خاصّا فيجعل حرفها الأول كبيرا، مشيرا بذلك إلى نوع من الشخصانية أو الهيمنة التي تمارسها الأزياء على الذات الإنسانية، وبذلك فهي لا تقلّ أهمّية عن اللغة في تأثيرها؛ خاصّة وأنّ هذه الأزياء قد اتّخذت للتعبير عن نفسها طريقتين هما: الصورة ولغة الوصف. والمقامة البغدادية وصفت لنا الأعرابي من خلال لغة تفصيلية، وجعلت المتلقّي وكأنّه يشاهد عرضا سينمائيا لذات تكتشف بهرج المدينة، بل تسقط في لعبة لغوية محبوكة، من خلال فعل التصديق المنتمي إلى تلك الذات السريرية، بكلّ حيثياتها.

٩. الطعام علامة سيميائية ثقافية:

قّدمت لنا هذه المقامة مجموعة من الأطعمة ممهدة لها بحكاية احتيال في إطار ما يسمّى بمقامات الكدية وحكاياتها، ويتضح من كلام الشخصية المحورية عيسى بن هشام أنّه عارف بعدد من تفاصيل الأطعمة العباسية أوّلها الشواء الذي تتقاطر جوذاباته فتثير الشهية وتثير في الوقت نفسه شهية المتلقّي ومن هنا يتحقّق هذا التفاعل بينه وبين والكاتب في جوّ من المرح والفكاهة والنقد المخمليّ الثقافيّ الفنيّ الذي يقدّمه لنا بديع الزمان بتقنيات لغوية نقلت مشاهد التلذّذ بالشواء وشكله ولونه بتصوير محترف، جمع بين البلاغة والتفصيل.

ثاني الأطعمة اللوزينج[٤٠] وهو نوع من الحلوى يصنع باللوز كما يتبين ذلك من اسمه، فهو من الحلوى ويشبه القطائف يُؤدّم بدهن اللوز. ووجود هذا النوع في المطاعم يعطينا لمحة عن التطور الاجتماعي الناتج عن تجاور الثقافة العربية بالثقافات الأخرى الفارسية والهندية، ومدى اندماج العرب مع غيرهم، فالعربيّ في أصله كريم جواد، ويطعم من يقصده، (لوجه حقّ أنا فاعله) "حاتم الطائي"، كما أنّه مترفّع يدرك جيّدا قيمة الأنفة، جلد في النوائب، (ولقد أبيت على الطوى وأظلّه/حتّى أنال به كريم المأكل)"عنترة بن شدّاد". وهذا ما ينافي تفاصيل المقامة؛ إذ انتقل سلوك المجتمع من الكشف والوضوح، ولا سيما أنّ نهار شبه الجزيرة مشمس طويل غير متلوّن، وهذا ما انعكس على سلوك قاطنيه، من حيث البساطة و الانفعال الآني، إلى حين

[٤٠] جاء في لسان العرب، ص٤٠٩٨ (اللوزينج من الحلواء شبه القطائف تؤدم بدهن اللوز ...)

حصل التطعيم بين الثقافات؛ العربية واليونانية والهندية والفارسية، التي كانت تقدّس التلوّن؛ فاليونان أسْطروا كتاباتهم واستمدوا خيالهم من التضاريس الموغلة في الظلام، وهذا ما انعكس على بعض سلوك العرب في إخفاء ما ينوونه لغيرهم، من خلال الترجمات الإغريقية، كما أن الثراء اللغوي بدا في فنون التنميق اللفظي المستمدّة من الفهلويّة الفارسية؛ إذ كانت علامة واضحة في ثقافة ابن هشام، الذي جمع بين الجرس الموسيقي وتنوع الأسلوب، محاولا تشتيت تركيز الأعرابي.

١٠. العلامة السيميائية الموسيقية:

يختتم الهمذاني نصه ببيتين شعريّين متخذا إياهما خرجة موسيقية بعد استعراض نثريّ ممتزج بكثير من الشاعرية التي أنجزها الكاتب بفضل المجازات، وكانت أشبه بفراغات يملؤها القارئ، فيكون بذلك عنصرا إيجابيا مساهما في تشكيل الدلالات، وهو ما يعطينا فكرة عن احتضان جوانب من المفهوم السردي وغاياته الفنية التي ألح على تحقيقها الكاتب في عدد كبير من المقامات.

وللبيتين اللذين ختم بهما الكاتب مقامته سمة ثقافية خاصة كونهما قد صيغا في بحر خاص أثار كثيرا من الجدل: إنه مخلع البسيط الذي استحسنه المولدون وتناولوه كثيرا في أشعارهم [٤١]:

مستفعلن فاعلن فعولن   مستفعلن فاعلن فعولن

فلقد كان هذا الوزن وما يزال موضوعا مناقشا، جعل المسهمين في الدراسات العروضية والموسيقية الشعرية ينقسمون في أمره بين قبول ورفض. ومن الطريف أن يكون موقع هذا البحر بين البسيط مخلعًا أو منسرحًا أو بحرا مستقلّا بثلاث تفعيلات متباينة (مستفعلن فاعلن فعولن) نفسه موقع المقامة بين النثر والشعر؛ ذلك أن أشهر العروضيين يرون مخلّع البسيط فرعا عن البسيط، جاء مجزوءًا مع تعديل تفعيلته الثالثة في كل شطر، لذلك كان وزنه:

مستفعلن فاعلن فعولن *مستفعلن فاعلن فعولن، غير أنّ أصل فعولن هو مستفعلن مخبونة مقطوعة، هذا يعني أن البحر في الأصل هو مستفعلن فاعلن مستفعلن، وقد أورد من عارض استقلال المُخلَّع عن البسيط مجموعة من الأمثلة تعزز ما ذهب إليه[٤٢] يمكن القول: بأن بديع الزمان يميل إلى المواقف الحساسة التي تثير شيئا من الخلخلة لما كان مطمئنا ساكنا مسلما به،

---

[٤١] ينظر : موسى بن محمد الملياني الأحمدي نويوات، المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، طبعة ثالثة منقحة ومزيدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٦٩، الجزائر، ص٩٧

[٤٢] أحمد فؤاد رجائي، أوزان الأشعار: مقاربة جديدة، مطبعة الشرق بيروت، ط١٩٩٦،١، ص ص٣٥-٣٦

مما قد يدفع أي دراسة تتناول أدبه تخرج بنتيجة هي أن الكتابة عنده مؤسسة على الاستفزاز، وهو سلوك شديد الأهمية في العوالم الثقافية والفنية، بل في الاجتماعية والسياسية أيضا.

١١. الخاتمة:

يمكن التأكيد في نهاية هذا المقال الذي تناول المقامة البغدادية بالتحليل السيميائي الثقافي، أن هذا النص عبّر عن عدة أبعاد ثقافية تبدأ أولا من الوعي الفنيّ الفكريّ الذي حرّك قلم صاحب المقامة، وجعله ينتقل بالكتابة العربية إلى مرحلة جديدة وسطى يتمُّ فيها مزج ما هو شعريّ بما هو نثريّ، في جوّ من الفكاهة والدعابة والبحث اللغويّ والمجازيّ والإيقاعيّ الخاصّ، كما أنّ هذه المقامة قد صوّرت مرحلة من مراحل الحياة العباسيّة بكثير من مكوّناتها الثقافية والاجتماعية من خلال تطعيم ثمار اللقاءات الاجتماعية الثقافية التي تمّت بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى، وتعرّفنا هذه المقامة أيضا على كتابة عارفة بتفاصيل الصراعات الاجتماعية، وتعطينا صورة عن كاتب مارس من خلال الكلمة الفنية الممتعة الموشحة بروح سردية بأن تمارس النقد الاجتماعي الهادف، من دون أن تنسى الغاية التعليمية التي أفصح عنها الكاتب في نهاية نصه، وهي غاية بدأ ظهورها يتجلّى النصف الثاني من العصر العباسي.

قائمة المراجع:

أ- **المراجع العربية والمترجمة:**

١- أحمد فؤاد رجائي، أوزان الأشعار: مقاربة جديدة، مطبعة الشرق بيروت، ط١، ١٩٩٦،

٢- (فيشر) أرنست، ضرورة الفن، تر: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١،

٣- أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ط٦، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧٩،

٤- (بارت) رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٣

٥- ابن جبير (أبو الحسن محمد بن أحمد)، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، المعروف بـ « رحلة ابن جبير"، تحقيق لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦

٦- حبيب بوزوادة، سيميائيات الثقافة لدى جماعة موسكو – تارتو، الملتقى الدولي السابع السيمياء والنص الأدبي (أكتوبر ٢٠١٣)

٧- عبد القادر بوزيدة، يوري لوتمان: مدرسة"تارتو – موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، عالم الفكر، عدد٣، يناير مارس ٢٠٠٧

٨- جيل فيريول، Gilles Férreolمعجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنسام محمد الأسعد، مراجعة وإشراف بسام بركة، مكتبة ودار الهلال بيروت ط١، ٢٠١١

٩- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ج١، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط٢، ٢٠٠٩

١٠- شوقي ضيف المقامة ط٣، سلسلة فنون الأدب العربي: الفن القصصي، دار المعارف القاهرة، ٢٠٠٩

١١- الصنعاني(ت١١٨٢) سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، ج١، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٦

١٢- عبد الفتاح كيليطو، الأعمال ج٢(الماضي حاضرا)، دار توبقال، ط٢٠١٥،١

١٣- عماد الورداني، المقامة وتجريب منهج التلقي، مجلة العلوم الإنسانية البحرين، عدد ٢١ سنة ٢٠١١،

١٤- مجدي الجزيري، الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،٢٠٠٢

١٥- محمد مهدي البصير، في الأدب العباسي، ط٢، مطبعة السعدي بغداد ١٩٥٥

١٦- مصطفى الشكعة، بديع الزمان الهمذاني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية، دار المحامي للطباعة، ١٩٥٤

١٧- موسى الأحمدي نويوات، المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي الهمذاني، الشركة الوطنية للكتاب الجزائر، ١٩٦٩

١٨- الهمذاني، بديع الزمان، تقديم وشرح محمد عبده، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦/٢٠٠٥،

مقامات بديع الزمان الهمذاني، تقديم وشرح: على بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢

ب - الرسائل الجامعية:

١٩- لمياء مرتاض نفوسي، دور الشعر الملحون في التنمية الثقافية، دراسة أنثرو سوسيولوجية بمستغانم، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة وهران، ٢٠١٢-٢٠١٣

٢٠- مريم البصول، الأنظمة السيميائية في التراث الأدبي في ضوء النقد الحديث (أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك٢٠١٢-٢٠١٣

ج- الدوريات:

٢١- مجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، ج١١، عدد٣، ٢٠١٨،

د - المعاجم العربية

٢٢- المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، ط٤، ١٤٢٥/٢٠٠٤

٢٣- لسان العرب

هـ -المراجع الأجنبية

24- Paul Ricoeur, De l’interprétation (Essai sur Freud), Editions du Seuil, Paris, 1965

25- Roland BARTHES, Système de la Mode, éditions du seuil, 2002,

و- المراجع الإلكترونية(النات):

26- Aboulker Ph, Du concept de culture à son acquisition, In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°3, octobre 1959.

27- https://www.persee.fr/docAsPDF/bude_0004-5527_1959_num_1_3_3870.pdf consulté le 2septembre 2021

28- Julia KRISTEVA,. "3. L'expansion de la sémiotique: ". Essays in Semiotics /Essais de sémiotique, edited by Julia Kristeva, Josette Rey-Debove and Donna Umiker, Berlin, New York: De Gruyter Mouton, 2010,

Muriel van Vliet, Art et langage chez Ernst Cassirer : morphologie et/ou structuralisme ? voir, https://journals.openedition.org/imagesrevues/3496, Consulté le 1 septembre2021

ينظر على النات https://doi.org/10.1515/9783110890662.31اطلع عليه يوم ١ سبتمبر ٢٠٢١

29- -Antoinette NOVARA, Cultura : *Cicéron et l'origine de la métaphore latine*, Bulletin de l'association Guillaume Budé, Mars 1986.

اطلع عليه يوم ٣ سبتمبر 2021

30- https://www.philomag.com/lexique/kantisme-et-neo-kantisme

https://www.iicss.iq/?id=3041 -

ز - المعاجم الأجنبية:

31- Petit Robert2, dictionnaire universel des noms propres,1974

ضعف المرابطين ودخول الموحدين الى اشبيلية
٥٣٩هـ-٥٤١هـ/١١٤٤م-١١٤٦م

الأستاذ الدكتور حسين جبار مجيتيل العلياوي **المدرس المساعد ستار جليل عجيل**

جامعة البصرة/ كلية التربية للعلوم الانسانية

الملخص:

بعد ان تمكن المرابطين من بسط سيطرتهم على الأندلس واقاموا لهم دولة على ارضها اخذت احوال دولتهم تضعف ولاسيما في اواخر ايامها فنعدم الامن وقلت الاقوات واخذ الخراب والدمار ينتشر فيها ؛ لذلك تطلع اهل الاندلس من اجل الخلاص من واقعهم المزري الى المغرب من جديد ولكن هذه المرة نحو الموحدين وذلك بعد ان تمكنوا من ان يبسطوا سيطرتهم على بعض مدن غرب الاندلس وانفصلوا عن الدولة المرابطية ولكنهم لا يستطيعون بذلك الامر الى ان يستندوا الى دولة تحميهم لذلك قرروا الذهاب الى الخليفة عبد المؤمن بن علي واستطاعوا اقناعه على ضرورة دخول الاندلس وضمها تحت حكم الموحدين وتمكنوا من ذلك ودخل الموحدون الى الاندلس وبسطوا سيطرتم على على غرب الاندلس واشبيلية في سنة ٥٤١هـ/ ١١٤٦م .

The Weakness of Almoravids and The Entry of Almohads into Seville (539-541H)- (1144-1146)

Prof. Dr. Hussein Jabbar Mjitil Al-Alyawi
Sattar Jalil Ajeel
College of Education for Human Sciences / University of Basrah

Abstract

After Almoravids managed to extend their control over Andalusia and established a state for them on its land, the conditions of their state began to weaken, especially in its late days, so there was no security and supplies were reduced, and devastation and destruction spread in it. Therefore, the people of Andalusia looked for salvation from their miserable reality to Morocco again but this time towards Almohads, after they managed to extend their control over some cities in western

Andalusia and separated from Almoravid state, but they could not do so until they relied on a state that would protect them. So, they decided to go to the Caliph Abd al-Mu'min bin Ali, and they were able to convince him of the necessity of entering Andalusia and annexing it under the rule of Almohads, and they were able to do so. Almohads entered Andalusia and established their control over western Andalusia and Seville in 541H / 1146AD.

المقدمة:

بعد ان تمكن المرابطون من الدخول الى بلاد الأندلس وتحريرها من أيدي النصارى وإقامة دولة لهم على ارضها مدة من الزمن أخذ سلطانهم بالتصدع والتراجع، وذلك على أثر الثورات التي حدثت في الاندلس، ولاسيما في غربه فأخذها حينها أهل الاندلس ينشدون الامن والاستقرار؛ لذلك كتب أهل اشبيلية الى الموحدين بضرورة النهوض الى الأندلس وضمها الى دولتهم، ولم يكتفوا بهذه الكتابة وانما شكلوا وفدا ضمَّ كبار الشخصيات الدينية والسياسية المشهور في غرب الاندلس واشبيلية؛ وذلك من أجل مقابلة الخليفة عبد المومن اِبن علي وبيان الموقف له في أرض الاندلس وفعلا تم ذلك وعبر الموحدون الى الاندلس وذلك في سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م وتمت السيطرة على اشبيلية واتخاذها عاصمة لهم لذلك جاء البحث في مبحثين الاول تناولت فيه ثورة غرب الاندلس على المرابطين والأسباب التي دعتهم للقيام في مثل تلك الثورة، ولما نضجت حملوا السلاح واعلنوا الثورة ضدهم بقيادة ابن قسي.

اما المبحث الثاني فقد خصصناه للحديث عن فتح الموحدين لإشبيلية تلك المدينة المهمة في الأندلس فبعد ان ضعف امر الثوار في غرب الاندلس قرروا الذهاب الى المغرب حيث الموحدين فتمكنوا نت اقناع الخليفة عبد المؤمن بن علي بضرورة ضم اشبيلية لدولته فارسل اليها بعض رجاله الاكفاء وتمكنوا من فتها واعلنوها مدينة موحدية سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م وفي نهاية البحث جاءت ابرز النتائج.

المبحث الاول: ثورة غرب الاندلس ونهاية المرابطين

اولاً: ثورة المريدون في غرب الاندلس:

تعد ثورات غرب الاندلس من اول الثورات التي اندلعت ضد الحكم المرابطي في الاندلس فأقضت مضجعهم(١) وقد كانت اشبيلية على احتكاك مباشر مع الثورات التي حدثت في الاندلس

(١) ابن الخطيب: اعمال الاعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام وما في ذلك من كلام، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت،(د، ت) ،ج٢، ص٢٢٤ .

بعامة ومع ثورات غربه بخاصة لقربها منه، ولأن الثورة الاولى التي انطلقت منه ضد المرابطين كانت وجهتها الاولى هي اشبيلية في محاولة الاستيلاء عليها.

ففي الوقت الذي بدأ فيه سلطان المرابطين يتصدع في بلاد المغرب، اخذ هو الاخر بالتصدع وأصبح اكثر خطورة للانهيار في بلاد الاندلس، فلم يكن أهل الاندلس ينظرون الى المرابطين وجيوشهم على أنهم أولئك المحررين والفاتحين، وأنهم كانوا من قبل عماد الدفاع عن بلدهم ضد الممالك النصرانية، فأخذوا حينها يتطلعون الى الثورة عليهم؛ فكان اكثر ثوار الاندلس ضد المرابطين هم من الفقهاء والقضاة واهل الادب، وهذا يعود الى المركز والنفوذ اللذان تمتعا بهما في ظل دولة المرابطين، حتى تركزت فيهم عناصر الزعامة المحلية[٢]، وذلك على اثر الضعف الذي انتاب اركان دولتهم في أواخر أيامها بعد ان نقلت العديد من قواتها من الاندلس الى بلاد المغرب الاسلامي لمواجهة الدولة الموحدية، اذ كان هذا العمل له الاثر الكبير في إعلان العصيان وإعلان الثورة عليها فيما بعد.[٣]

ويبدو ان عنان قد ارجع سبب كثرة الثورات والتمردات التي حدثت في الأندلس ولاسيما في غربه الى العامل القومي على اعتبار ان المرابطين ليسوا من اهل الاندلس وانهم من المغرب فهم ليس من ابناء جلدتهم بل هم غرباء عليهم.[٤]

لكن هذا الرأي وان كان يحمل شيئاً من الصواب الا انه في رأينا ليس بذي اهمية؛ لأن أهل الاندلس قد استقبلوهم في أول الامر وهم يعلمون انهم ليسوا من ابناء جلدتهم، فضلاً عن ذلك فانهم سيستقبلون أُناسا آخرين، وهم أيضاً ليسوا من ابناء جلدتهم والمتمثلين بالموحدين .

وان كانت الاسباب كثيرة التي ادت الى قيام حركات الثورة في الغرب الاندلسي الا انه يبدو لنا من أهم أسبابها هو ضعف قبضتهم العسكرية، ولاسيما بعد وفاة أمير المرابطين يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٠هـ/١١٠٦م الذي كان يملك الحنكة السياسية والقيادية، اذ اختل حال الاندلس بعد وفاته اختلالاً كبيراً فاستولى كبار رجال الدولة من الفقهاء والمستشارين على مقاليد الحكم فيها والخليفة الجديد علي بن يوسف(٥٠٠-٥٣٧هـ/ ١١٠٦-١١٤٢م)[٥]

---

(٢) السامرائي: خليل ابراهيم، تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس، ط١، لبنان، بيروت، ١٩٨٩م، ص٢٦٤.

(٣) دندش: عصمت عبد اللطيف، الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (٥١٠هـ -٥٤٦هـ/ ١١١٦-١١١٥م)، ط١، دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٨م، ص٣٤ .

(٤) محمد عبد الله، دولة الاسلام في الاندلس عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس، ط٢،مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٠٥ .

(٥) هو الامير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين بن ابراهيم الذي يرجع اصله الى قبيلة لمتونة البربرية، بويع بحكم الاندلس سنة ٥٠٠هـ/ ١١٠٦م ، توفى سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م. ينظر: ابن ابي زرع: الانيس المطرب، ص ١٥٧- ١٥٦.

في هذه الاثناء لا يعير لتلك الامور اي اهمية الى الحد الذي انتهى فيه إلى الامر ان كبار الدولة اخذوا في التطاول عليه والتصريح بأنهم خير منه واحق منه بالأمر[٦]. كذلك اشار المراكشي الى ذلك الضعف الذي وصل اليه علي بن يوسف بقوله:((وأمير المسلمين في ذلك كله يتزايد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم امرة المسلمين وبما يرفع اليه من الخراج وعكف على العبادة والتبتل ... واهمل امور الرعية غاية الاهمال فاختل عليه كثير من بلاد الاندلس)) [٧]

ليس هذا فحسب، بل إن السياسية التي اتبعها علي بن يوسف لم تكن في محلها فقد عرفت سياسته بالتسامح الشديد مع اولئك الذين يثيرون الشغب ولاسيما في غرب الاندلس اذ ما علمنا ان هذا البلد لا يستقيم أمره الا بالصرامة في تنفيذ الاحكام.[٨]

بدأت ملامح الثورة ضد المرابطين في الغرب الاندلسي دون سائر الاندلس في اول الامر؛ لأنها كانت تمثل ملاذاً آمناً للثوار، فهي تعدّ بعيدة نوعاً ما عن الحكومة المركزية، فضلاً عن ذلك وعورة تلك المناطق وصعوبة التوغل فيها ومطاردة تلك التمردات .

فكانت مما اذكى الانتفاضات التي حدثت في الاندلس فيما بعد[٩]، وقد اخذ التصوف المبطن بالطابع السياسي يتبلور ويترعرع بين صفوف الرعية وذلك بعد ان كثر الفساد في المجتمع فظهر المفسدون من عمال الدولة المرابطية وفقهائها وقضاتها بعد ان ضعف الامراء فيها، لذلك لجأت جماعات كبيرة من المجتمع الى العزلة عن الحياة العامة والزهد فيها هذا من جانب، ومن جانب اخر فقد ساءت العلاقات بين الرعية والحكام واخذت الناس والجند تنظر الى الامير تاشفين بن علي (٥٣٧-٥٣٩هـ/١١٤٢-١١٤٤م)[١٠] نظرة ازدراء واحتقار وذلك على اثر

---

[٦] عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٩م ، ص٢٤١ .

[٧] المعجب، ص٢٤١ .

[٨] الفقي: عصام الدين عبد الرؤوف: تاريخ المغرب والاندلس، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، (د .ت)، ص٢٤٣؛ عائشة: هبة، ازمات المجتمع المرابطي ما بين القرنين (٥-٦هـ/ ١١-١٢م) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مولاي الطاهر، كلية التربية للعلوم الانسانية والاجتماعية، ٢٠١٨م، ص٥١ وللطلاع على ذلك التسامح ينظر: دندش: الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين ص٣٥ .

[٩] السامرائي: عبد الحميد حسين احمد، مدرسة المرية الصوفية بين الواقع والخيال (٥٠٣- ٥٤٦هـ/ ١١٠٩-١١٥١م)، مجلة سر من رأى، مج٤، العدد ١٠، ٢٠٠٣م، ص١٤٨

[١٠] هو امير المسلمين تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين، يكنى ابو المعز تولى دولة المرابطين بعد وفاة والده سنة ٥٣٧هـ/١١٤٢ م. للتفاصيل ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: تاريخ ابن خلدون المسمى(العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر)، تح: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م،ج٦، ص ٣٨٨-٣٨٩.

كثرة التناقضات الإدارية التي كانت تصدر منه.[١١]

كل ذلك عاد سلباً على الوضع الاقتصادي في الدولة المرابطية بوجه عام وعلى غربه بوجه خاص، فقد انعدم الامن فيه، وتفشت الامراض، وانتشرت المجاعات بين صفوف الرعية، وتدهورت التجارة، وكثر قطاع الطرق في اواخر ايام الدولة، وامام هذا الوضع المزري وجد التصوف له منفذا فأخذ يكتسي طابعاً سياسياً فرفع شعار ايجاد الحلول لتلك الازمات التي تعصف بالمجتمع.[١٢].

ثانياً: الثورة تنظم نفسها

وما ان حلت سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م حتى اخذت عناصر الثورة تكتمل فأعلن ابن قسي ثورته في الغرب الاندلسي التي سميت بثورة المريدين[١٣]، التي كانت تهدف الى تحرير الدين من الترف والرجعية وتحرير الحكم من استبداد المرابطين واعوانهم[١٤]. من هذا يمكن القول ان تلك الحركة وان كانت ذات طابع ديني، الا انها كانت تضمر بين طياتها دوافع سياسية يمكن ان تكون تروم الى الوصول الى دفه الحكم .

لكن احد الباحثين عدّ هذه الثورة من الثورات العشوائية التي لم تكن لها اهداف محددة، وقال عنها بانها ليست لها اسباب واضحة ولم تكن منظمة بشكل جيد.[١٥]

يبدو ان هذا الرأي لم يكن على صواب بحسب رأينا؛ لأنها لم تكن كذلك فهي تعد من السابقات الاولى من نوعها التي قلّ ان يشهد العالم الاسلامي لها مثيل في الاندلس وهو ان يتحول التصوف من مساره الاصلي وهو الديني الى حمل السلاح من اجل الوصول الى أهدافه وإقامة كيان خاص به[١٦]. ليس هذا فحسب، بل ما يؤكد التنظيم والتخطيط المسبق من قبل ابن قسي، وحرصه على انجاح ثورته هو ذهابه الى المرية[١٧] من أجل إقناع شيخ المتصوفة

---

[١١] الفقي: تاريخ المغرب والاندلس، ص٢٦٠

[١٢] بودشيش: ابراهيم عبد القادر، المغرب والاندلس في عصر المرابطين،ط١، الطليعة –بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٦٥ .

[١٣] ابن الخطيب: اعمال الاعلام،ج٢، ص٢٢٥.

[١٤] بودشيش: المغرب والاندلس، ١٦٥

[١٥] سعدي: بوضياف، الثورات في الاندلس ضد المرابطين (٥٠٧هـ– ٥٤١هـ/١١١٣م– ١١٤٦م) رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة محمد بوضياف– المسيلة، الجزائر، ص٣٢ .

[١٦] جدو: فاطمة الزهرة، السلطة والمتصوفة في الاندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية العلوم الانسانية، جامعة منتوري، الجزائر،١٩٨٩م، ص١٠٥ .

[١٧] مدينة كبيرة من كورة البيرة من أعمال الأندلس، محدثة أمر ببنائها الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد سنة أربع وأربعين وثلثمائة. الحميري: محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الاقطار، تح: احسان عباس ،ط٢، مؤسسة ناصر للثقافة، دار السراج، بيروت، ١٩٨٠م، ص٥٣٧.

فيها ابن العريف[19][18] بضرورة العدول عن النهج السلمي واتخاذ البادرة ووضع خطة استراتيجية للثورة واعلانها[20] وبذلك يكون ابن قسي قد نقل التصوفي الديني والسياسي من اطار التنظيمات المخفية والمتحفظة الى طور التنظيمات المكشوفة والعلنية.[21]

من هذا يمكن القول: إنّ حركة المريدين منذ ان تبلورت وظهرت على السطح قد استمرت لعدة سنوات؛ لان اللقاء الأخير الذي حصل بين ابن قسي وابن العريف كان قد حدث في سنة ٥٣٦هـ/١١٤١م؛ لأنّ الأخير كانت وفاته في هذا التاريخ[22] والثورة قد انطلقت في سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م، هذه السنوات الثلاث تؤكد لنا ان ابن قسي قد عبّأ انصاره وأعوانه بصوره جيدة وخطط لثورته جيداً .[23]

كان ابن قسي يراقب اوضاع الدولة المرابطية جيداً، ويتحين الفرصة من اجل اعلان الثورة والوصول الى اشبيلية وادارة دفة الحكم فيها، ففي بداية سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م كانت القوات المرابطية تتجمع في انتظار معركة الحسم مع الموحدين في المغرب الاوسط . أما في الاندلس فان القوات النصرانية قد اجتاحت الكثير من مدن الشمال فكانت تلك الاحداث تصب في مصلحة ابن قسي –وليس في مصلحة أهل الاندلس– وكان ابن قسي يعلم ان موقف المرابطين في الاندلس اصبح في غاية الحرج اذا أصبح عليهم لزاماً ان يحاربوا في عدة جبهات في محيط يموج بالفتن والكراهية[24]، وما ان اجتمعت اليه عناصر الثورة اصدر أوامره الى محمد بن يحيى الشلطيشي[25] الذي كان ساعده الايمن، وكاتب سره، وعينه في اشبيلية اذا كان يعقد مواعظه فيها[26] بإعلان الثورة على المرابطين وكان هذا الايعاز الى محمد على ما يبدو الى ما يتمتع به

---

[18] ابن العريف: فقيه زاهد إمام في الزهد عارف محقق قال لي عنه القاضي أبو القاسم بلدية: إنه كان يكتب سبعة خطوط لا يشبه بعضها بعضاً، توفى سنة٥٣٦هـ/١١٤١م. الضبي: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٦٦.

[19] ابن الابار: الحلة السيراء، تح: حسين مؤنس،ط٢، دار المعارف ،القاهرة،١٩٨٥م، ج٢، ص ١٩٧ .

[20] بودشيش: المغرب والاندلس، ص١٦٨ .

[21] البختي: جلال علال، الحضور الصوفي في المغرب والاندلس الى حدود القرن السابع الهجري،ط١، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٨٩ .

[22] ابن الابار: تحفة القادم، ط١، دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٦م، ص٢٦

[23] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص١٩٧ .

[24] دندش: الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص٧٢ .

[25] محمد بن يحيى الشلطيشي صاحب ابي قسي لقبه بالمصطفى واختصه بالكتابة وقيادة جيشه للقيام بدعوته كان فصيحا شجاعا داهية عصره قتله ابن قسي كانت وفاته سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م . ينظر: ابن الابار: الحلة السيراء، ج ٢، ص١٩٨ .

[26] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص١٩٨ .

من مواصفات تأهله لتلك المهمة فقد وصفه ابن الخطيب بأنه كان فريد دهره وكان ذا دهاء وشجاعة. [٢٧]

تحرك الشلطيشي نحو حصن مرتيلة بعد ان جمع انصاره من المريدين وكان عددهم حوالي سبعين رجلاً[٢٨]، ومن الملاحظ ان هذا العدد قليل جداً فكيف يمكن لهم ان يفتتحوا حصن مرتيلة الذي وصف بالحصانة بهذا العدد القليل؟. ربما يرجع سبب قله عدد جنود الشلطيشي الى أن القوات المرابطية قد ضيقت الخناق على المريدين فلم يستطيع ان يجمع انصاره على الرغم من كثرتهم ويتحرك بهم نحو الحصن؛ بل حتى ابن قسي قد اصدره امره بالتحرك وهو متخفي عن انظار الدولة المرابطية، هذا ما بينه ابن الابار[٢٩] اذ ذكر بأنه ((أصدر أوامره الى ابن القابلة وهو في مكان مستخفٍ فيه)) وقد لفت بعض الباحثين الانظار الى هذه المسالة؛ وذلك بكثرة انتشار الدعوة الصوفية في اشبيلية والغرب؛ لذلك كان التشدد في الرقابة على كل من خرج من هذه المناطق ويتتبعون اتصالاته الحد الذي وصل الى اعتقال احد النساء وتعذيبها وقلع عينيها من اجل اخذ اعترافاتها عن اماكن المريدين . [٣٠]

أو لربما هذا العدد قليل لانهم أي المريدين كانوا قد نظموا أمورهم بشكل جيد في داخل الحصن فأعدوا الخطة لفتحه وهو في جوف الليل وقتل حارس الباب وهو ما نراه بعد حين.

فما ان وصلوا الى ربض القلعة حتى كمنوا فيه وما ان حلت ليلة الخميس الثاني عشر من شهر صفر سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م حتى تمكنوا من الاستيلاء على القلعة وكان دخولهم اليها بعد ان دفعوا رشوة لاحد الحراس على حد قول ابن الخطيب. [٣١]

لقد مثّل هذا الانتصار البداية الحقيقية لطموح ابن قسي السياسي فبعد الاستيلاء عليها وصل اليها مع من معه من انصار واتخذ قصرها مقراً له ومنه وجه دعواته الى انصاره فمن يابرة توجه اليه باهلها سيدراي بن وزير ومن شلب توجه إليه أهلها بزعامة ابن المنذر.[٣٢][٣٣]

---

[٢٧] اعمال الاعلام ج٢، ص٢٢٦ .

[٢٨] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص١٩٨ .

[٢٩] الحلة السيراء،ج٢، ص١٩٨ .

[٣٠] دندش: الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص ٥٦؛ شاكي: عبد العزيز، الحروب والثورات والفتن الداخلية في دولة المرابطين(٤٤٧ – ٥٤١ هـ / ١٠٥٦ – ١١٤٦ م)، اطروحة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الانسانية، ٢٠١٥ م، ص٣١٣ .

[٣١] اعمال الاعلام ج٢، ص٢٢٦

[٣٢] ابن المنذر: هو محمد بن عمر بن المنذر كنيته ابو الوليد من اعيان شلب كان اديبا فقيها تزهد ورابط على ساحل البحر صاحب ابن قسي في حركته ودعوته وكانت له مواقع كثيرة في غرب الاندلس انتهى بسمل عينه توفي في سلا بالمغرب سنة ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، للتفاصيل ينظر: ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص ٢٠٢– ٢٠٨.

[٣٣] ابن الخطيب: اعمال الاعلام ج٢، ص٢٢٦ .

تلك الاستجابات لم تكن لتاتي من فراغ، وانما كانت تؤكد على تنظيم مسبق لها، فضلاً عن ذلك انها كانت محاولة، للتخلص من الوضع المزري الذي كانت تعيشه تحت حكم المرابطين، وهو ما بينه ابن الخطيب[٣٤] بقوله:((والملثمين في أثناء هذا الحال ... اجحفوا بالناس بسبب اجتياح جندهم بالاندلس وتحاملت عليهم الناس وتوفرت دواعي الشتات بفترة الخوف واستهدفوا الخلع وكثر التصدي في الطرق والدواير والسبل))

من هذا القول يمكن ان ندرك مدى الفتنة التي كانت تعيشها بلاد الاندلس عامة، وغربه خاصة، عندها أخذت الناس تريد الاستقرار؛ لذلك انضمت الى ابن قسي، وبعضها كان قد انضم الى الثورة طمعاً بمنصب يحضّ به اذا ما نجحت الثورة او بما كان يبذله ابن قسي من وعود واموال.[٣٥]

ثالثاً: دخول المريدون مدن غرب الاندلس واقامة حكومتهم

فما ان انضمت اليه الناس حتى أُقيمت زعامة جديدة في مرتيلة يتزعمها ابن قسي وعندها أقرّ هؤلاء القادة على ولاياتهم[٣٦]، وأخذت الثورة تتبلور في المدن المجاورة فسرعان ما وفدت الجند من اكشونية ومباردة وانظموا الى الثورة[٣٧]، وكان القائم في تنظيم أمور ثورته واستقبال الناس صديقه المقرب محمد بن عمر فما ان قوي امره حتى اطلق عليه لقب العزيز بالله.[٣٨]

بعد ان نظمت القوات خير تنظم وعبئت واعدت بشكل جيد تحركت باتجاه مفاتيح مدينة اشبيلية وهما مدينتي لبلة ولبة[٣٩]، وقد استطاعت تلك القوات ان تدخل مدينة ولبة بمساعدة يوسف بن محمد البطروجي[٤١][٤٠]، وكان الدخول اليها دون أي مقاومة تذكر، كذلك لبلة فقد

---

[٣٤] اعمال الاعلام،ج٢، ص٢٢٦ .

[٣٥] ابن الخطيب: اعمال الاعلام،ج٢، ص٢٢٦ .دندش: الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص ٧٣ .

[٣٦] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٣؛ اشباخ: يوسف، تاريخ الاندلس في عهدي المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان، ط٢، مطبعة الخانجي، القاهرة،١٩٩٦م ص ٢١٧.

[٣٧] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٤.

[٣٨] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٤.

[٣٩] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٤.

[٤٠] وهو يوسف بن احمد البطروجي احد الثوار في مدينة لبلة انحاز الى الموحدين بعد الاطاحة بحكم المرابطين في الاندلس، وساعدهم في الدخول الى مدينة اشبيلية، ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٤،٢٠٧ .

[٤١] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٤.

دخلتها القوات دون مقاومة، وقد ارجع اشباخ [٤٢] سرعة دخول المريدين الى هاتين المدينتين الى ان سكانهما قد ضاقوا ذرعاً من تصرفات المرابطين فاخذوا يتوقون الى تحطيم سلطانهم وهو ما حدث وتمكنوا من الاستيلاء عليهما في هذه السرعة.

وفي خضم تلك الاحداث كانت اشبيلية هي الاخرى تغلي في الفتن، وكان اهلها يتطلعون الى وصول هؤلاء الثوار اليها اذ كانت دون والي يتولى امرها بحسب ما ذكره عنان[٤٣]، الا انها على ما يبدو كانت تابعة الى قرطبة؛ لأننا سنجد ابي زكريا يحي ابن غانية عندما خرج لمواجهة الثوار المريدين ثار عليه ابن حمدون[٤٤] فاضطر ابن غانية الى الرجوع الى اشبيلية والاستقرار بها[٤٥] لذلك فمن المرجح انها كانت تتبع إدارياً الى قرطبة وهو من يدير شؤونهما.

اصبح ساعد الثوار يشتد يوماً بعد يوم فقد بسطوا سيطرتهم على اغلب مدن غرب الاندلس فاخذوا حينها يتطلعون الى الاستيلاء على اشبيلية، فقصدوا مشارفها الغربية حيث طليطلة وحصن القصر[٤٦] فتقدم ابن المنذر الى حصن القصر ودخله.[٤٧]

كذلك دخلت المدينة في حوزته وعندها جنحت هذه المنطقة كلها الى الانضمام الى الجيش الثائر، فلم تمضِ مدة طويلة حتى سقطت بعض القلاع والحصون بيد الثوار، وعندها بسطوا سيطرتهم على غرب الاندلس كله[٤٨]، وقد احاطوا بإشبيلية وأصبحوا قاب قوسين أو أدنى منها

---

[٤٢] تاريخ الاندلس،ص٢١٧ .

[٤٣] دولة الاسلام في الاندلس، عصر المرابطين والموحدين، ص٣٠٩ .

[٤٤] هو احمد بن محمد بن احمد التغلبي، ولي قضاء قرطبة سنة ٥٢٩هـ/ ١١٣٣م وعزل من قبل الامير المرابطين علي بن يوسف، ثم اعيد ليتولى القضاء فيها سنة ٥٣٦/ ١١٤١م على اثر اضطراب قرطبة حتى قام بثورته سنة ٥٣٩هـ/ ١١٤١م توفي في مالقة سنة ٥٤٦هـ/ ١١٥١م؛ للتفاصيل ينظر: ابن الخطيب: اعمال الاعلام، ج٢، ص ٢٢٩– ٢٣٠؛ النباهي: أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا(تاريخ قضاة الأندلس)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٠٣– ١٠٤.

[٤٥] ابن عذاري: ابو العباس احمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب ، قسم الموحدين، تح: محمد ابراهيم الكتاني وآخرين،ط١، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ص٤٠ .

[٤٦] وهو من اهم المعاقل في مدينة اشبيلية، وهو حصن كبير كثير العمارة، بينه وبين حصن واسفنجاي ثلاثة أميال. الادريسي: محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩م، ج١، ص٤٦٠ .

[٤٧] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٥

[٤٨] اشباخ: تاريخ الاندلس، ص٢١٧ ؛ العربي: قرميط، الفقهاء والسلطة على العهد المرابطي (٤٨٨– ٥٤١هـ/ ١٠٥٦–١١٤٦م)، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة الطاهر،٢٠١٤م، ص٨١ .

وذلك بعد ما دخلوا مدينة طريانة. [٥٠](٤٩)

وامام هذه الاحداث المتسارعة وعندما داهم الخطر مدينة اشبيلية اراد المرابطون بما بقي لهم من قوة في الاندلس الدفاع عنها وانقاذ سلطانهم، فتحرك ابن غانية من قرطبة بعد ان جند كل قواه لكبح جناح الثائرين، فما ان وصل الى اشبيلية بعث بقوة لقتال ابن المنذر فعبرت تلك القوة نهر الوادي الكبير وحدثت المعركة بن الطرفين في طريانة، فكان النصر فيها حليف المرابطين وذلك بعد ان قتلوا عدداً كبيراً من المريدين وفر ابن المنذر الى لبلة وبقى بها لمدة يومين فحصن اسوارها، ثم بعدها تحرك نحو شلب التي ضبط امورها يوسف البطروجي من اجل التصدي لقوات ابن غانية. [٥١]

كان ابن غانية عازماً على تصفيتهم، فزحف بقواته نحو لبلة من اجل الفتك بهم فنازلهم في موسم الشتاء فشدد حصاره عليهم وعلى المدينة لمدة ثلاثة اشهر[٥٢]، لكن الامور كانت تجري بما لا تشتهي سفن ابن غانية، فقرطبة هي الاخر كانت ترمي الى التخلص من حكم المرابطين فبينما كان ابن غانية محاصراً لمدينة لبلة وصلته اخبار الثورة في قرطبة بقيادة القاضي ابن حمدون عندها اضطر ابن غانية الى ترك حصار المريدين في مدينة لبلة والعودة الى قواعده من اجل حماية عرشه من الضياع فوصل الى اشبيلية ومنها اخذ يرقب الاحداث منتظراً ما سوف تأول اليه الامور.[٥٣]

عندما رفع ابن غانية الحصار عن المريدين وفي خضم تلك الاحداث والفتن التي تعصف في الاندلس، وانقلاب الامور على المرابطين ولما يأسوا من الوصول الى اشبيلية لوجود ابن غانية فيها، عندها طمعوا في الوصول الى قرطبة والاستيلاء عليها فامر ابن قسي ابن المنذر وندب معه ابن القابلة في التوجه الى قرطبة والاستيلاء عليها. [٥٤]

هذا التحرك لم يكن من باب قوة المريدين وانما كان بدعوة من اهل قرطبة فقد اشار الى ابن الابار الى ذلك فذكر ان ذلك التحرك كان برغبة اهل قرطبة، ولاسيما اهل ربضها الشرقي الذي كان تحت زعامة ابي الحسن بن المؤمن[٥٥]، لكن تحركاتهم تلك هي ايضاً لم يكتب لها

---

(٤٩) حاضرة من حواضر إشبيلية، الحميري: الروض المعطار، ص٣٩٢ .

(٥٠) ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦

(٥١) ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦.

(٥٢) ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦.

(٥٣) اشياخ: تاريخ الاندلس، ص٢١٧

(٥٤) ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦.؛ عنان: دولة الاسلام في الاندلس عصر المرابطين والموحدين، ص٣١٠ .

(٥٥) الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦.

النجاح؛ لأنه في تلك الاثناء قد تحرك أحمد بن هود[٥٦]، فوصلها اليها من بعض ثغورها المجاورة وملكها وطرد ابن حمدون فارتد المريدين الى الغرب خائبين.[٥٧]

وبعد ان يأس ابن غانية في استحالة السيطرة على غرب الاندلس، وأيقن ان المرابطين سوف يفقدون مع مرور الزمن ومن جراء تلك الثورات والانتفاضات ولايات باسرها في الاندلس اوعز الى ابن اخيه محمد من اشبيلية ان يعد العدة ويسير بجنده وسفنه الى الجزائر الشرقية من اجل ان تكون ملجأً لهم عند الفرار من اشبيلية[٥٨]، من هذا يمكن ان ندرك مدى القلق والرعب والفوضى التي كانت تعيشها مدينه اشبيلية في تلك الآونة، ليس هذا فحسب فما ان غادرتها القوات حتى نهض القائد عبد الله بن ميمون[٥٩] فبسط سيطرته على اشبيلية كلها وذلك بعد ان ازره سكانها بعد ان فتكوا بأنصار المرابطين الذين بقوا بالمدينة. [٦٠]

المبحث الثاني: فتح الموحدين لاشبيلية

اولاً: استنجاد اهل غرب الاندلس بالموحدين

كان الموحدون في المغرب الاسلامي يراقبون تلك الاحداث في الاندلس، فكانوا ينظرون اليها على انها الارث الهام الذي سيحلون به بدلاً من المرابطين[٦١]، وفي خضم تطور الاحداث طمعوا في السيطرة على قواعد الاندلس، ولاسيما الغربية منها وقد ادركوا انهم لا يمكنهم الوصول الى اشبيلية والسيطرة عليها الا بعد ان يبسطوا سيطرتهم على قواعدها الغربية، وقد اختلفت الروايات في قدوم الموحدين الى الاندلس وفرض سيطرتهم عليها، فابن عذاري يذكر ان سبب قدومهم اليها هو مكاتبة علي بن عيسى بن ميمون الذي كان والياً على مدينة قادس في غرب الاندلس وذلك في سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م، وقد كان الموحدون في حينها محاصرون لمدينة

---

[٥٦] هو أحمد بن يوسف بن هود الجذامي، سليل أمراء مدينة سرقسطة من بني هود، ثار في سنة ٥٣٩هـ/١١٤٤م، ضد المرابطين بالثغور الشمالية " الجوفية" ودخل مدينة قرطبة وخاض عدة معارك حتى قُتل هو والقائد عبد الله بن سعد في معركة البسيط سنة ٥٤٠هـ/١١٤٥م. ينظر: ابن الأبار، الحلة السيراء، ج٢، ص ٢٤٥-٢٥٣.

[٥٧] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٦.

[٥٨] ابن خلدون: العبر،ج٦، ص٢٥٢ .

[٥٩] يبدو ان اشباخ قد وقع في لبس باسم القائد فهو محمد بن ميمون وليس عبد الله بن ميمون الذي كان قائد الاسطول البحري في تلك المدة . البيذق: ابو بكر بن علي، اخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين،دار المنصور، الرباط، ١٩٧١م، ص٩٨ .

[٦٠] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٨ ؛ اشباخ: تاريخ الاندلس، ص٢٢٠.

[٦١] دندش: الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص ١٠٣ .

فاس[٦٢] وقد أعلن الدعوة لهم والدخول في طاعتهم فكانت اول خطبة القيت للموحدين في الاندلس في مدينة قادس وفي السنة نفسها . [٦٣]

لكن قد يسال سائل ما سبب تلك المبادرة والاتجاه الى الموحدين من قبل ابن ميمون على الرغم من أن دولتهم ما زالت فتيه ولم يشتد عودها بعد واهل نعمته لم يسقطوا ولم ينته حكمهم؟

من قراءتنا لسير الاحداث وفي تلك المدة بالتحديد وجدنا ان خلافاً كان قد وقع بين ابن ميمون وابن غانية دفع الاول الى ترك المرابطين والتوجه الى الموحدين ودعوتهم الى دخول الاندلس؛ وذلك لأنه عندما تغلب الموحدين على فاس فرّ صاحبها يحيى الصحراوي[٦٤] ونزل على علي بن عيسى بن ميمون وهو بقادس، فطلب منه الصحراوي ان يجيزه الى قرطبة بالمقابل طلب ابن ميمون من ابن غانية ان يشفع له في والده الذي كان محتجزاً في قرمونة ويسعى في تسريحه له[٦٥]، فربما كان هذا هو السبب، وربما لم تكن رغبته حقيقية في الانضمام اليهم؛ لأننا سوف نجده ممن يخلعون طاعة الموحدين بعد اول ثورة تحدث في اشبيلية. وذكر احد الباحثين سبباً لا نرجحه نحن بحكم مجريات الاحداث فذكر ان سبب ذهاب ابن ميمون الى عبد المؤمن؛ لأنه قد ادرك الخطر الذي يهدد بلاد الاندلس وذلك بحكم خبرته العسكرية فيها؛ لكونه قائد اسطول البحر[٦٦]، ولعلّ السبب الاول هو الارجح ؛ لأنه يعود وينقض البيعة للموحدين وهو في خضم ذلك الخطر الذي يهدد الاندلس.

ويبدو ان ابن خلدون قد وافق ابن عذاري في السبب ذاته[٦٧]، اما المراكشي فقد عد قدوم الوفود الكثيرة الى المغرب هي السبب وراء توجه الموحدين نحو الاندلس[٦٨]، اما ابن الاثير فقد

---

(٦٢) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٤ .

(٦٣) ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٢؛ ربح: بوقرة، الصراع الموحدي النصراني في الاندلس(٥٤١-٦٠٩هـ/ ١١٤٦-١٢١٢م، مذكرة مكملة لشهادة الماجستير غير منشورة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة بوضياف،٢٠١٧-٢٠١٨م، ص٢٢ .

(٦٤) ابو زكريا يحيى بن علي بن غانية، من قبيلة مسوفة، ولد في قرطبة، كان من رجال الدولة المرابطية الاشداء وصف بالشجاعة والاقدام تولى العديد من الولايات لهم، توفي في سنة ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م . ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٥.

(٦٥) ابن عذاري: البيان المغرب،قسم الموحدين، ص٣٣ .

(٦٦) بزوجي: وليد، دولة الموحدين بعد معركة العقاب دراسة في التراجع الحضاري في الغرب الاسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٤-٢٠١٥م، ص٧٧ .

(٦٧) العبر، ج٦، ص٣١٢ .

(٦٨) المعجب، ص ١٥٦ .

ارجع سبب قدومهم اليها هو قدوم ابن حمدين عليهم الى المغرب طالباً المساعدة منهم. [٦٩]

ومهما تعددت الأسباب فان الهدف والغاية واحدة وهو دخول الموحدين الى الاندلس، فبعد قادس دخلت مدينة مرتيلة تحت طاعة الموحدين التي كانت تحت طاعة ابن قسي ومقر حكمه، فأعلن دعوته فيها للموحدين، فقد كان لابن قسي نتائج عملية وذلك أنه استطاع أن يحمل الخليفة الموحدي على المبادرة بالتدخل في حوادث الأندلس، وتجهيز حملات موحدية لقتال المرابطين، وبعدها توجه الى المغرب والتقى بعبد المؤمن بن علي ودعاه للمجيء الى الاندلس، وتخليصها من سيطرة المرابطين فكان سبب وصلولهِ اليه هو دخول ابن ميمون في طاعة الموحدين وهو الذي اغراه بهذا العمل[٧٠]، بل هو الذي ساعده على العبور الى المغرب والوصول الى الموحدين بعد ان أجازه في سفينة صغيرة من مرتيله الى سبتة التي كانت تحت طاعة الموحدين.[٧١]

بينما ذكر ابن خلدون ان ابن قسي قبل وصوله الى عبد المؤمن بن علي قد بعث رسولاً من قبله يحمل معه كتاباً [٧٢]، لكنه لم يذكر لنا مضمون ذلك الكتاب هل هو دعوة عبد المؤمن من اجل الوصول الى الاندلس ام كان يدعو فيه لنفسه؟

لكن على ما يبدو ان هذا الكتاب كان يحمل الدعوة لنفسه؛ لأنه قد تلقب فيه بالمهدي ونحن نعلم ان الخلافة الموحدية قامت على اساس الدعوة الموحدية، وهو بذلك يكون منافساً لهم بهذه العقيدة لذلك انكر عبد المؤمن هذا الكتاب ولم يجب دعوته لما نعت فيه بالمهدي. [٧٣]

والسبب الاخر وهو الارجح في ذهاب ابن قسي للموحدين هو الاختلاف الذي حدث بينه وبين انصاره، فلم تبين لنا الروايات اسباب ذلك الخلاف لكن ابن الابار قد بين بلمحة بسيطة يمكن من خلالها ان نصل الى سبب الخلاف بقوله:((وتلوم ابن المنذر بمرتيلة اياماً وقد ابدى منافسة ابن وزير وحسادته))[٧٤]، من هذا القول يمكن ان ندرك سبب الخلاف هو المنافسة التي وقعت بين ابن المنذر وابن وزير من اجل الحصول على السيادة على بعض الولايات.

---

[٦٩] ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، ط٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣ م، ج٩، ص١٤٦.

[٧٠] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٢ ؛ الياس: علي قنبر، بنو ميمون قادة الاسطول المرابطي والموحدي(٥٠٨ هـ ٥٩٩ هـ/ ١١١٥ م ١٢٠٢ م)، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، الموصل، مج١٠، عدد٢، ص٤٢٧.

[٧١] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٥ ؛ علي: احمد، دور المولدين والمستعربين في الدولة العربية بالاندلس، مجلة الدراسات التاريخية، العددان، ١٢٥٥– ١٢٦، ٢٠١٤م، ص١٤٥ .

[٧٢] العبر، ج٦، ص٣١٢ .

[٧٣] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص ٣١٢ .

[٧٤] الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٣ .

بينما ذكر اشباخ ان سبب ذلك الخلاف يعود الى قائد المرابطين ابن غانية فهو الذي عمل على بث روح التفرقة بين المريدين بسبب ذهاب ابن قسي للموحدين[٧٥]، لكن هذا الرأي يبدو لنا مجانب للحقائق التاريخية لأمرين هما:

الامر الاول: إنّ الروايات التاريخية المعاصرة للأحداث والتي جاءت بعدها لم تذكر لنا أي تقارب قد حدث بين ابن غانية وبين صفوف المنشقين عن ابن قسي فكيف اذاً قد داخلهم واغراهم على ابن قسي.

والثاني: لو كان سبب وقوع الخلاف بينهم لمجرد ذهاب ابن قسي للموحدين لما رأينا في ما بعد ان قطب الخلاف ابن وزير ينظم الى الدعوة الموحدية، بل سوف يصبح من خلص اصحاب عبد المؤمن بن علي.

وعليه مهما يكن من الاسباب فان الخلاف قد بدأ يتوسع شيئاً فشيئاً، واخذت المنافسة تشتد بين المريدين، فبعد ان رجعت القوات خائبة من فتح اشبيلية استدعى ابن قسي سيدراي بن وزير من اجل الاجتماع به والتداول معه لمعرفة اساب الهزيمة، لكن الآخر ارتاب منه ولم يحضر، عندها أمر ابن قسي ابن المنذر بمحاربته فقصده الى مدينة باجة، لكن الهزيمة وقعت في صفوفه ولقي القبض عليه وسجن في المدينة . [٧٦]

وامام هذه الخلافات عبر ابن قسي الى المغرب فالتقى بالخليفة عبد المؤمن اِبن علي بعد ان اعانه ابن مخلوف امير سبته في الوصول اليه[٧٧]، وعندما التقى به عبد المؤمن عاتبه على دعوته للمهدوية: فقال له أليس الفجر فجرين فجر كاذب وفجر صادق فانا كنت الفجر الكاذب، فضحك عبد المؤمن[٧٨]، بعدها جعله عبد المؤمن قائداً للجيوش التي فتحت غرب الاندلس فوجهه اليها بصحبة الشيخ ابو اسحاق براز بن محمد المسوفي. [٧٩].

ثانياً: جيوش الموحدون تدخل الاندلس لأول مرة

تحركت الجيوش من المغرب الى الاندلس وكانت وجهتها الاولى نحو مدينة شريش، وقد ذكر ابن ابي زرع عدد هذه الجيوش بقوله:((بعث الى الاندلس جيشاً من عشرة الاف فارس من اجناد الموحدين فنزل بساحل الجزيرة الخضراء فكان اول مدينة فتحوها من الاندلس مدينة

---

[٧٥] تاريخ الاندلس، ص٢٢٩ .

[٧٦] ابن الابار: الحلة السيراء، ج٢، ص٢٠٣ .

[٧٧] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٥؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣ .

[٧٨] المراكشي: المعجب، ص١٥٦ .

[٧٩] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٥ .

شرش))[80]، وقد اطاع اهلها الموحدون ومن حينها أطلق عليهم الموحدون لقب السابقون الاولين فحررت املاكهم[81]، بعدها تحرك الجيش نحو الجزيرة الخضراء من اجل الاستيلاء عليها، وبعد ان تمكنوا منها سارت تلك الجيوش نحو مدينة لبلة وعندها اعلن صاحبها يوسف البطروجي الطاعة لهم ودخل هو واهلها تحت طاعة الموحدين، وبعدها تحركت القوات فقصدت مدينة مرتيلة من اجل استرداها من يد سيدراي بن وزير وردها الى ابن قسي.[82]

المتتبع لسير تلك الحملة يدرك انها كانت تسير بتدبير وتخطيط ابن قسي على الرغم من وجود بعض قادة المغرب فنجدها كانت في اول امرها تحاول استرجاع ما فقده ابن قسي ثم بعده تتحرك الى هدفها الاسمى والحقيقي هو السيطرة على مدينة اشبيلية.[83]

وفعلاً تمكن الجيش من السيطرة على مدينة مرتيله وردوها الى ابن قسي واضافوا اليها مدينة شلب بعد ان تمكنوا من فتحها[84]، وبعدها قصدت القوات الموحدية مدينتي باجة وبطليوس اللتين كانتا تحت سيطرة ابن وزير ايضاً فتمكنت من هزيمته وفرض السيطرة عليهما وتمكنت من اطلاق سراح ابن المنذر الذي كان مسجوناً في باجة من قبل الصميل وذلك بإيعاز من ابن وزير[85]، وبعد ذلك قصدت القوات مدينة طلياطة وحصن القصر ففتحتهما وذلك في سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م.[86]

ومما شجعهم على التطلع لبلد الأندلس أيضاً الدعوات الرسمية والشخصية التي تلقوها من العلماء والحكام المحليين الذين رحبوا بقدوم الموحدين، وفي مقدمتهم: علي بن عيسى بن ميمون قائد الأسطول في مدينة قادس، والثائر ابن حمدين القاضي زعيم ثورة قرطبة، والثائر أبو الغمر بن عزون زعيم ثورة مدينة شريش على المرابطين وغيرهم كثير على أثر ذلك قرر عبد المؤمن بن علي إرسال ثلاثة جيوش إلى الأندلس عبرت في عام ٥٤١ هـ/١١٤٦ م وسيطرت على مدن الجنوب مثال طريف والجزيرة الخضراء، كما أعلن أهل شريش ولاءهم للموحدين، وقد سماهم الموحدون تقديراً لذلك (السابقون الأولون).

ثم زحفت القوات الموحدية إلى غربي الأندلس، فسيطرت على مدن لبلة وبطليوس وشلب

---

[80] الانيس المطرب، ص١٧١ .

[81] ابن ابي زرع: الانيس المطرب، ص١٧١ .

[82] ابن عذاري: البيان المغرب ، قسم الموحدين، ص٣٥

[83] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣ .

[84] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٠ ؛ ابن خلدون، العبر، ج٦، ص٣١٢.

[85] ابن الابار: الحلة السيراء،ج٢، ص٢٠٧ ؛ ابن خلدون، العبر، ج٦، ص٣١٢

[86] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣ .

وباجة ويابرة بكل سهولة حيث أعلن حكامها الولاء للوافد الجديد. إلا أن المدينة المهمة التي امتنعت على الموحدين في غربي الأندلس، والتي شددوا عليها الحصار براً وبحراً هي مدينة إشبيلية، إلا أن القوات الموحدية اقتحمتها في شهر شعبان من عام ٥٤١ هـ/١١٤٧ م بعد أن أبيدت بعض القوات المرابطية فيه[٨٧]

لكن مما تقدم ومن سير تلك الحملة يمكن ان نتساءل لماذا لم تتحرك تلك القوات الى اشبيلية عندما اصبحت قريبة جدا منها عندما فتحت مدينة لبلة فتركتها وتحركت الى اقصى الشمال الغربي حيث مدينة بطليوس ؟

ولعلّ السبب في ذلك هو من أجل تصفيه تلك الجيوب حتى تأمن سيطرتها بشكل كامل، ثم بعدها تتفرغ للسيطرة عليها، او ربما كان ذلك التحرك هو بتأثير من ابن قسي ففضل الانتقام من ابن وزير واطلاق سراح صديقه ابن المنذر قبل ان يقتل من قبل ابن وزير واعوانه .

ثالثاً: سيطرة الموحدون على اشبيلية وسياستهم فيها:

لقد مثّلت اشبيلية قاعدة مهمة من قواعد الاندلس؛ لذلك أخذ الموحدون يتطلعون من اجل السيطرة عليها، وقد كان لهذه الانتصارات التي حققتها تلك الحملة وتلك الطاعات التي دخلت تحت لوائها اثر كبير على اشبيلية، فمن المؤكد ان يكون صداها واسعاً في داخلها، ولاسيما انها كانت تعيش ظروف صعبه جداً بعد ثورات الاندلس فتحركوا نحوها ولما وصلوا اليها ضربوا الحصار عليها براً وبحراً. [٨٨]

فمن البحر اصبحت تحت حصار قائد الاسطول علي بن عيسى بن ميمون، ومن البر فقد حاصرتها تلك القوات وبما التحق بها من قوات الاجناد من المناطق التي افتتحتها فتمكن من الدخول اليها في شعبان من عام ٥٤١هـ/١١٤٦م[٨٩]، ومن اشبيلية كتبوا بالفتح الى الخليفة عبد المؤمن بن علي وهو كان على اعتاب مراكش فاستبشر خيراً في الدخول اليها. [٩٠]

من الملاحظ ان حصارها لم يكن طويلاً وذلك لكثرة القوات المحاصرة لها براً وبحراً هذا من جهة، ومن جهة اخرى فان الحامية المرابطية فيها كانت اضعف من ان تقف امام تلك القوات وتقاوم ذلك الحصار، فضلاً عن ذلك فان اهل اشبيلية لم يدافعوا عن مدينهم وذلك لانقطاع رجائهم من وصول المدد اليهم من اراضي الاندلس الاخرى؛ لأنها كانت في ذلك الوقت تعيش ثورات على المرابطين. [٩١]

---

[٨٧] السامرائي: تاريخ العرب، ص٢٦٥

[٨٨] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣٢ ؛ الياس: بنو ميمون قادة الاسطول، ص٤٢٩ .

[٨٩] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٣ .

[٩٠] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٣ .

[٩١] الجبوري: عبد المؤمن بن علي الموحدي، ص٧٣ .

لكن بعد الفتح لم تكن الامور تسير على ما يرام في داخلها فنجد كثرة الاضطرابات، وكذلك وقع القتل على الرعية فقتل في ذلك الحين عميد فقهائها وهو عبد الله بن العربي ولد القاضي ابي بكر بن العربي[٩٢]، وان كان هذا القتل لم يكن متعمداً او مقصوداً، لكنه يبين لنا مدى الاضطراب والحيف الذي وقع على اهالي اشبيلية بعد فتحها، ولم يكن ذلك اخرها لأننا سنجد اضطراباً اخر يقع فيها لاحقا.

من وجهة نظرنا يبدو ان الخطأ الذي وقع فيه عبد المؤمن بن على انه لم يعين والياً عليها حين افتتحها من تلك الجيوش التي قصدتها وانما ترك الامور على ما هي عليه، فربما كان السبب في ذلك؛ لانشغاله في احداث المغرب، او لأنه لم يكن يتوقع افتتاحها بهذه السرعة لذلك قد تولى امرها اخوا المهدي ابن تومرت[٩٣]، اللذان أساءا السيرة فيها، واستطالت ايديهما على اهلها، واستباحوا الدماء والاموال وغدت اشبيلية حينها مسرحاً للأحداث والفتن فبدلاً من ان يعملا على ضبط امورها عملوا على دمارها وخرابها الامر الذي اضطر يوسف البطروجي على الوقوف بوجههما للحد من تصرفاتهم فاعتزما على الفتك به على حد تعبير ابن خلدون[٩٤]، وعلى ما يبدو انهما قاما بهذا العمل؛ لانهما كانا حانقين على الخليفة عبد المؤمن بن علي لما استأثر به من الخلافة الموحدية[٩٥]، لكن ميرندا ارجع سبب قيام اخوا المهدي بهذا العمل؛ لانهما لا يقيمان أي اعتبار للأخلاق والمبادئ الموحدية[٩٦]، لكن هذا الرأي غير صحيح لانهما كان من الاوائل الذين لبوا الدعوة الموحدية وفي أيامها الاولى.

كان لهذا التصرف اثر كبير على الموحدين في الاندلس فقد نقض الكثير من القادة الذين شاركوا بهذا الفتح الدعوة الموحدية، فكان في مقدمتهم يوسف البطروجي الذي هرب الى مدينة لبلة فاعلن خلع الطاعة الموحدية فيها في سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م[٩٧]، ومن شلب اعلن ابن قسي خلع الدعوة الموحدية كذلك اعلن ابن ميمون صاحب قادس خلع الدعوة الموحدية ايضاً، وكذلك ابن الحجام الذي كان والياً على بطليوس هو الاخر تمرد على الدولة الموحدية ولم يبق في طاعة الموحدين سوى ابن عزون في شرش.[٩٨]

---

[٩٢] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣.

[٩٣] ابن عذاري: البيان المغرب ، قسم الموحدين، ص ٣٧ ؛ ابن خلدون، العبر، ج٦، ص٣١٣.

[٩٤] العبر، ج٦، ص٣١٣ .

[٩٥] عجيل: ستار جليل، اسرة السيد الاعلى ودورها في دولة الموحدين، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية التربية للبنات، جامعة البصرة، ٢٠١٦، ص٣٨ .

[٩٦] امبريوس هوينثي، التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، ط١، ترجمة عبد الواحد اكمير، النجاح الجديد – الدار البيضاء،٢٠٠٤م، ص١٦٠ .

[٩٧] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص ٣٨ ؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣.

[٩٨] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣.

لكن الشيء الذي يثير الانتباه هنا هو ماهي الأسباب الحقيقية التي دعت هؤلاء القادة الى نقض طاعة الموحدين بعد ان كانوا من اوائل المنضوين تحت لواء الخليفة عبد المؤمن بن علي؟

من قراءتنا لسير الأحداث وجدنا ان هناك الكثير من الاسباب التي دعت الى الخروج عن طاعة الموحدين منها:

أولاً: سوء سياسة الداخلين لمدينة اشبيلية وهذا الحال يصوره لنا ابن عذاري فيذكر انه عندما وصلت تلك الجيوش اليها ارادوا مكان للسكن فاتفقوا على حومة الجبانة لأهل اشبيلية؛ لكي يكونوا قريبين من مقر الحكم، ولما نزلوا فيها لم يحفظوا سكانها ولم يرعوهم وعملوا من بيوتها اصطبل لدوابهم وبذلك فسدت ديارهم وساءت احوال اهل اشبيلية[٩٩]، فاذا كانت حال اشبيلية بهذه الصورة فما سوف يكون احوال المدن الاخرى في حال استقرارها تحت حكمهم اذا ما علمنا ان اغلب المدن كانت قد انضمت اليهم كانت تنشد الاستقرار وليس الدمار.

ثانياً: الضعف الذي كانت تعيشه الدولة المرابطية، فضلاً عن ذلك ضعف الدولة الموحدية فهي لاتزال فتيه، ولاسيما انها كانت تشهد بعض الثورات عليها ففي المغرب كانت هناك ثورة الماسي التي تزامنت مع عودة هؤلاء القادة عن الدعوة الموحدية فقد كان اثرها كبيراً على الدولة الموحدية فتذكر الروايات انه لم يبق بيد الخليفة عبد المؤمن سوى فاس ومراكش[١٠٠]، ومراكش[١٠٠]، هذه الاحداث من المؤكد ان تؤثر في الاندلس مما دفع علي اِبن عيسى بن ميمون ان يستقل بقادس وشنتمرية الغرب فخلع طاعة الموحدين فربما كان ذلك التمرد هو شعوره بمركز القوة فقد فرض سيطرته التامة على البحر لما يمتلكه من كفاية عالية في قيادة الاسطول فكانت لاتجري جارية فيه خوفاً منه وكان ملكاً للبحر على حد تعبير ابن عذاري[١٠١]، ويبدو ان هذا الامر قد ايقظ الرغبة بداخلة في الانفراد مدعوماً بأطماعه التوسعية في السيطرة على البحر .

ثالثاً: التنافس الشديد الذي حصل بين قادة الفتح من اجل بسط سيطرتهم على مدن اخرى وان كانت على حساب حلفائهم فقد نشأة فتنة بين ابن الحجام وبين ابن قسي بعد تغلب الاول على بطليوس واخراج ابن وزير منها الامر الذي دعى ابن الحجام الى اعلان التمرد وخلع طاعة الموحدين.[١٠٢]

امام تلك الاحداث عاشت اشبيلية اياماً من الفتن الشديدة وساءت احوال اهلها وبقيت محصورة من البر والبحر فلم يكن علي بن عيسى ليسمح في ايصال الاقوات لأهلها عن طريق

---

[٩٩] البيان المغرب ، قسم الموحدين، ص٣٦ .

[١٠٠] ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣

[١٠١] البيان المغرب: قسم الموحدين، ص٣٧ .

[١٠٢] ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٧؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٣

البحر من اجل اضعافها فانتشرت المجاعة فيها حتى بيعت الخبزة بدرهم ونصف وباع الناس فيها حوائجهم بالإيسر اليسر من اجل تأمين قوت يومهم.(١٠٣)

لما علم الخليفة عبد المؤمن بن علي بما حدث في غرب الأندلس واشبيلية من تمردات اهمه ذلك كثيراً، فجهز حينها جيشاً من الموحدين من اجل تدارك الموقف وانقاذ اشبيلية واهلها من الفتن فوضع ذلك الجيش تحت قيادة كبير قادة الموحدين ومستشاره العسكري يوسف بن سليمان وفي الوقت نفسه فان عبد المؤمن لم يكرر الخطأ الذي وقع فيه سابقاً فقد اوكل اليه مهمة واليتها كما نصب ابو اسحاق براز لإدارة شؤون المخزن فيها.(١٠٤)

لما وصل يوسف بقواته اتجه الى لبلة حيث البطروجي فيها فلما علم البطروجي بقدوم تلك القوات فر منها الى شلب فتمكن يوسف بن سليمان من الدخول اليها، ثم بعدها قصد اقصى مناطق الغرب فأغار على مدينة طلبيرة(١٠٥) Talavera فتمكن منها واعلن اهلها التوحيد، اما شنتمرية الغرب فقد كانت تحت يد القائد علي بن عيسى بن ميمون ولما وصل اليها القوات الموحدية اتصل بهم واعلن الدخول في طاعتهم(١٠٦)، وعندها قرروا التوجه معاً الى مدينة شلب حيث البطروجي وابن قسي، فلما وصلوا اليها حدث صدام بين الطرفين وتمكن الموحدون من هزيمة اهل شلب واخضعت المدينة من جديد لسيطرة الموحدين. (١٠٧)

كان لهذا الانتصار وقع كبير على محمد بن الحجام صاحب بطليوس فاعلن الدخول من جديد في طاعة الموحدين وبعث بهداياه اليهم كما اوقف سفنه لنقل القوات الموحدية فسالموه وتمكنت القوات الموحديه بعد ذلك من الدخول الى اشبيلية من دون أي مقاومة تذكر لأنها كانت اضعف من انت تقاوم. (١٠٨)

هذا الشيء يحسب للدولة الموحدية وسياستها في بلاد الاندلس فقد حققوا الانتصار سريعاً وبأقل خسائر، وربما يعود السبب في ذلك؛ لان الموحدين لم يمنحوا الثائرين عليهم الوقت الكافي الى عقد الاتفاقيات مع بعض، فضلاً عن ذلك فانهم لم يمارسوا سياسة الانتقام، اذ لم ينتقموا

---

(١٠٣) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٧ .

(١٠٤) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٧؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص ٣١٤؛ موسى: رائدة احمد، الثغر الادنى من الفتح حتى السقوط(٩٢-٦٢٧هـ/ ٧١٠- ١٢٣٠م، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ١٩٩٥م، ص١٤١ .

(١٠٥) مدينة بالأندلس من أعمال طليطلة كبيرة قديمة البناء على نهر تاجهُ .الادريسي: نزهة المشتاق، ج١، ص١٧٧

(١٠٦) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٩ .

(١٠٧) ابن عذاري: البيان المغرب ، قسم الموحدين، ص٣٩ ؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص ٣١٤

(١٠٨) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٣٩

من الثائرين، بل غضوا الطرف عن معاقبتهم وابدوا المرونة في التعامل معهم بعد دخولهم في طاعتها من جديد كما فعلوا مع علي بن عيسى وكذلك مع ابن الحجام فتقبلوا هداياه، وهم بذلك قد كسبوا ودهم من جديد فساعدتهم تلك السياسة في الوصول الى الهدف المنشود وهو اشبيلية.(١٠٩)

وبعد ان تمكنت القوات من بسط سيطرتها على اشبيلية ومناطق الغرب الاندلسي لم تزل قرطبة تحت حكم المرابطين اذ كانت تحت نظر ابن غانية فاصبح حينها تحت امرين، اما ان يتجه الى النصارى ويصبح خاضعاً لهم وتحت سلطانهم والتنازل لهم عن بعض المناطق مقابل الحفاظ على عرش قرطبة او يتجه الى الموحدين ويكون الثمن عرشه. فلما كاد ابن غانية أن يتخلى للموحدين عن قرطبة، ويغادرها إلى غرناطة، حتى زحف القشتاليون على عاصمة الخلافة القديمة، والظاهر أنها كانت عندئذ بلا دفاع، أو كانت لديها حامية صغيرة، لا تستطيع دفعاً للنصارى، فدخلها القشتاليون للمرة الثانية خلال عامين، وذلك فيما يبدو في جمادى الثانية أو رجب سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م). بيد أنه كان احتلالا قصير الأمد، ذلك أن الموحدين مذ حصلوا على موافقة ابن غانية، على التخلي لهم عن قرطبة، لم يفتهم أن النصارى، وهم على مقربة منها في حصن أندوجر، يرقبون الفرصة لاحتلالها، ومن ثم، فإن برّازاً المسّوفي والي إشبيلية، جهز في الحال حملة موحدية بقيادة أبى الغمر بن عزون صاحب شريش، تؤازرها قوة أخرى بقيادة يوسف البطروجي، صاحب لبلة، وكتب إلى الخليفة عبد المؤمن في نفس الوقت لإمداده بالعساكر، فبعث إلى الأندلس على وجه السرعة، جيشاً موحدياً بقيادة أبى زكريا يحيى يومور. وزحفت العساكر الموحدية صوب قرطبة، فلما شعر ملك قشتالة بوفرة القوات الموحدية الزاحفة، لم يرد أن يشتبك وهو بعيد عن قواعده ومملكته، في معارك لا تؤمن عواقبها، فغادر قرطبة في قواته لأيام قلائل من احتلالها، ودخل الموحدون قرطبة، وبسطوا سلطانهم عليها، وذلك في شهر رجب أو شعبان سنة ٥٤٣ هـ. ولم تمض أشهر قلائل على ذلك حتى احتلوا مدينة جيان، بعد أن لبث القشتاليون يهددونها حيناً(١١٠)

لكن ابن غانية لما رأى الانتصارات التي تحققت للموحدين وفتح اشبيلية للمرة الثانية وبوقت قياسي اتجه الى ملك قشتالة اذفونش ألفونسو السابع Alfonso VII (٥٢٠-٥٥٢هـ/ ١١٢٦-١١٥٧م)(١١١) فطلب منه العون، وبعد ان استشار الملك معاونيه لبى دعوته ولم تكن تلبية ملك قشتالة لابن غانية تأتي من فراغ وانما كان يعد ابن غانية بمثابة السد الذي يفصل بين املاكه

(١٠٩) نصر الله: علي صدام، بنو وانودين ودورهم في دولة الموحدين، ط١، امل الجديد، سورية، ٢٠٢٠م، ص٥٦ .

(١١٠) عنان، دولة الاسلام في الأندلس، ج٣، ص ٣٣٤

(١١١) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤٠ .

وبين الموحدين، وهو بذلك يكون في مأمن من غزواتهم ولو لبرهة من الزمن، كما وان احداث الساحة هي من املت عليه في اغاثة ابن غانية ولاسيما بعد انتصارات الموحدين كانت ترن اسماع ملك قشتالة. [١١٢]

وبعد ان تم الاتفاق اصبح ابن غانية تحت ضغط ملك قشتالة بل اضحى رهيناً بمشيئته، الامر الذي دفعه بان ينعت ابن غانيه لأهل قرطبة بأنه هو الذي ولاه عليهم وذلك بقوله: ((انا فعلت معكم الخير مالم يفعله من قبلي احد عليكم وتركتكم رعية لي وقد وليت عليكم يحيى ابن غانية فاسمعوا له واطيعوا))[١١٣]، وبعدها استدعى ملك قشتالة ابن غانية الى حصن أندوجر Andujar الذي كان تحت تصرفه وطلب منه ان يتنازل له عن بياسة وابذة فتنازل له عنهما[١١٤]، ولم يكتف ملك قشتالة بذلك وانما طلب منه زيادة الاموال المفروضة عليه[١١٥]، من هذا ندرك مدى الضعف الذي كان يعيشه ابن غانية في قرطبة، ولم يقف الامر عند هذا الحد بل اصبح ملك قشتالة يطلب المزيد من المدن من ابن غانية فتنازل له عن اشبونة[١١٦] وطرطوشة [١١٧] Tortosa والمرية ... وغيرها من المدن والحصون وعندها اضطر ابن غانية الى الذهاب نحو اشبيلية وطلب المساعدة من واليها[١١٨]

ارجع احد الباحثين سبب ذهاب ابن غانية الى والي اشبيلية وطلب المساعدة منه؛ لأنه من ابناء جلدته وان الاتفاق معه ضد النصارى اشرف وانبل من ان يتساوم معهم ضد المسلمين.[١١٩]

لكن في حقيقة الامر ليس النبل هو من دفعه الى التعاون مع والي اشبيلية وانما هو

---

(١١٢) ابن الخطيب: الاحاطة، ج٤، ص٣٠١

(١١٣) ابن الخطيب: الاحاطة، ج٤، ص٣٠١ ؛ علام: عبد الله محمد علي، الدولة الموحدية في المغرب عهد عبد المؤمن بن علي ، دار المعرفة ، مصر ،١٩٧١م، ص١٥٧-١٥٨ ؛ ابو رميلة: هشام، علاقات الموحدين بالممالك النصرانية والدول الاسلامية في الاندلس،ط١،دار الفرقان، الاردن، ١٩٨٤م،ص٨٠ .

(١١٤) ابن الخطيب: الاحاطة في اخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٣م، ج٤، ص٣٠١.

(١١٥) السلاوي: ابو العباس احمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى، تح: جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٦م، ج٢، ص١١٨ .

(١١٦) الدرويش، العلياوي: جاسم ياسين، حسين جبار، لشبونة في العصر الاسلامي ٩٧-٥٤٢هـ/ ٧١٥-١١٤٧م، دراسات تاريخية، عدد ١٧، ٢٠٠٢، ص١٣ .

(١١٧) مدينة بالأندلس تتصل بكورة بلنسية وهيِ شرقي بلنسية وقرطبة قريبة من البحر متقنة العمارة مبنية على نهر أبرُه . ياقوت الحموي: معجم البلدان،ج٣، ص١٦١ .

(١١٨) ابن عذاري: البيان، قسم الموحدين، ص٤٠ ؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٤ .

(١١٩) الياس: أسرة بني غانية ودورهم السياسي والعسكري في التصدي لدولة الموحدين في المغرب والأندلس، مجلة التربية والعلم، مج١٧، عدد ١، ٢٠١٠م، ص٩٣.

الخوف على عرشه والا اين كان ذلك النبل عندما تعاون معهم للمرة الأولى، بل ان ما دفعه على ذلك هو الضغط الذي تعرض له وهو بقرطبة، وهو ما اشار اليه ابن خلدون بقوله: ((وطالب أي ملك قشتاله ابن غانية بالزيادة في بيته او الا خرج عن قرطبة)). [١٢٠]

ونحن نعتقد ان الذي دفعه اتجاه الموحدين هو السياسية التي اتبعها عبد المؤمن بن علي في بلاد الاندلس وهي سياسة اقرار الولاة المرابطين على ولاياتهم من دون التعرض لهم او اعتبارهم اعداء، فقد اوكل ولاية اشبيلية الى براز بن محمد المسوفي وهو من قادة الدولة المرابطية وغيره الكثير، هذا يدفعنا الى القول بان ابن غانية اراد ان يحذوا حذوهم لعله ان يحضى بما حضي به هؤلاء.

وبعد تزايد الضغط القشتالي على ابن غانية اتصل سراً بوالي اشبيلية براز بن محمد المسوفي[١٢١]، والتقيا في مدينة استجة واتفقا الاثنان على ان يتنازل ابن غانية لوالي اشبيلية براز بن محمد عن قرطبة وقرمونة بالمقابل ان يعترف له والي اشبيلية بولايته على مدينة جيان ويقره عليها.[١٢٢]

لكن الملفت للانتباه هنا ان والي اشبيلية قد اعطي صلاحية كاملة في التصرف في ادارة شؤونها من قبل الخليفة عبد المؤمن فلم تذكر لنا المصادر ان والي اشبيلية قد كتب الى الخليفة عبد المؤمن قبل ان يخوض تلك المفاوضات وانما تصرف بها بإرادته، وهو ما أشار اليه ابن عذاري فذكر انه قد قام بذلك العمل برأيه وبعد انتهاء الاتفاق قال ابن عذاري:((فاتفقا على ذلك وانفصلا على هذا الصلح والعهد والربط على والوفاء والعقد)).[١٢٣]

بعد هذا الانفصال خاطب والي اشبيلية الخليفة عبد المؤمن بن علي بما جرى بينهما فبارك له بهذه الخطوة[١٢٤]، بل ان هذه الخطوة التي قام بها والي اشبيلية كانت سبباً في فتح غرناطة لان ابن غانية قد نزل على علي بن عيسى واقنعه في ان يعلن الولاء للموحدين.[١٢٥]

وفي خضم تلك الاحداث هاجم ملك قشتالة قرطبة التي لم تصلها القوات الاشبيلية، بعد فلما علم براز بذلك عمل بكل الاتجاهات من اجل تجهيز قوة تكون قادرة على ردع الخطر النصراني عليها، فقام تجهيز القوات الموحدية الموجودة في اشبيلية، وبعد التشاور مع القادة فيها

---

(١٢٠) العبر، ج٦، ص٣١٤ .

(١٢١) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤٠؛ ابن الخطيب: الاحاطة في اخبار غرناطة، ج٢، ص١٨١ ؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٤ .

(١٢٢) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤٠.

(١٢٣) البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤١

(١٢٤) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤١ ؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٤

(١٢٥) ابن ابي زرع: الانيس المطرب، ص١٩١؛ ابن خلدون: العبر، ج٦، ص٣١٤ .

اتفق الرأي على ان تسند تلك الحملة الى ابي الغمر بن عزون، وفي الوقت نفسه وجه براز من اشبيلية اوامره الى يوسف البطروجي فطلب منه ان يجهز قواته للمدافعة عن قرطبة، فاستجاب له يوسف فجهز اربعمائة فارساً من اصحابه ووجههم للالتحاق بقوات بن عزون(١٢٦)، هذا على جناح السرعة ثم بعدها كتب الى الخليفة عبد المؤمن بن علي وهو بمراكش يعلمه بما قام به ملك قشتاله، ويطلب منه المدد فجهز الخليفة عسكراً من الموحدين اسند قيادته الى ابي زكرياً بن يومور(١٢٧)، لم تذكر لنا المصادر التاريخية المدة التي استغرقت لتجهيز هذا الجيش والوصول الى اشبيلية وانقاذ قرطبة، لكنها على ما يبدو انها كانت على وجه السرعة خوفاً مما حدث في اشبيلية من قبل وانقلاب ولايات الغرب الاندلسي، او ربما جاءت تلك السرعة لما تميزت به الخطط العسكرية في الدولة الموحدية، اذ اتبع عبد المؤمن في تحركاته العسكرية سياسة النفس الطويل، او ما يسمى لدى القدماء بسياسة التقري وهو ان يوجه جيوشه الى اكثر من مكان ليرهب الاعداء، وفي الوقت نفسه فانه يضمن مشاركة اكبر عدد من القبائل التي دخلت في دعوته وهو بذلك يعمل على تحطيم الروح المعنوية للنصارى وما تبقى من المرابطين. (١٢٨)

ولما وصلت تلك القوة الى اشبيلية عُقد مؤتمراً فيها من اجل التشاور في انقاذ قرطبة، واي الطرق سوف تسلكها تلك القوات، فاستقر رائيهم عند ذلك على ان تسلك تلك القوات جهة الجبل(١٢٩) وعلى ما يبدو ان هذا القرار جاء لسببين الاول هو لكي تحاط تلك الحملة بسرية تامة وتكون في خفية عن مرئي ومسمع ملك قشتالة وبذلك تتم مباغتته قبل ان يستعد ويجهز نفسه لمواجهتهم وبذلك يسهل الانتصار عليهم.

اما السبب الاخر فهو لا يمكن الوصول الى قرطبة عن طريق طرقها الاعتيادية التي تربطها مع اشبيلية؛ لأنها كانت قد ملئت بجيش القشتاليين (١٣٠)

فلما وصلت تلك القوات اضطر حينها ملك قشتالة ان ينسحب بقواته دون الدخول في معركة معهم فربما كان سبب ذلك الانسحاب انه لا يريد ان يدخل في معركة يعلم انها لم تكن لصالحه لكثرة القوات الموحدية، فضلاً عن ذلك بعد قواعد مملكته عنه وصعوبة وصول الامدادات له (١٣١)

---

(١٢٦) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤١

(١٢٧) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤١.

(١٢٨) رزقان: حنان، الجيش المرابطي والموحدي (دراسة في النظم والتطور) رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة مولاي الطاهر،٢٠١٨م، ص٣١ .

(١٢٩) ابن عذاري: البيان المغرب، قسم الموحدين، ص٤٢ .

(١٣٠) ابن عذاري: البيان المغرب ، قسم الموحدين، ص٤٢ ؛ ابن خلدون:: العبر، ج٦، ص٣١٥ .

(١٣١) عنان : دولة الاسلام، عصر المرابطين والموحدين، ص٥١٤ .

الخاتمة:

أولا: تضافرت عوامل متعددة في إضعاف المرابطين سواء في شمال أفريقية أو في الأندلس، ولعل ضعف الأمراء الذين تولوا الحكم بعد علي بن يوسف بن تاشفين كان في مقدمة الأسباب، بالإضافة إلى ظهور نشاط الموحدين في عدوة المغرب.

ثانيا: أثقلت الحروب الجهادية هذه كاهل الجيوش المرابطية في الأندلس، وفقدت خيرة قادتها، مما أضعف هذه الجيوش فيما بعد، والتي انشغلت في مقاومة ثورة أهل الأندلس.

ثالثاً: بسب الاهمال الذي عاشته الاندلس من قبل الحكام المرابطين في اواخر ايامها كثر الفساد وانشرت المجاعات وكثر قطاع الطرق فقل الامن فيها لذلك اخذ اهل اشبيلية مسؤولية الحفاظ على امنهم فاعلنوا الثورات عليهم .

رابعاً: ظهور التصوف في الغرب الاندلسي لم يكن وليد اللحظة أو الظروف هي التي اوجدته وإنما كان يمثل مدى النضج الذي وصلت اليه مدن غرب الاندلس فقد اقيمت له مؤسسات وانتقل من الجانب السلمي الى الجانب المسلح .

خامساً: كانت ظروف الاندلس تصب في صالح الموحدين فقد كانوا في بدايات تكوين دولتهم اي في طور التأسيس لذلك اتخذوا من عبور اهل اشبيلية اليهم فرصة طيبة من اجل دخول اشبيلية واعلانها ولاية موحدية .

سادساً: ضعف التنظيم في بدايات دخول الموحدين الى اشبيلية كان سبباً في اعلان العصيان ضدهم من قبل بعض الشخصيات الاندلسية بعد ان اعلنوا الولاء والطاعة لهم لذلك اخذوا يستقلون في مدنهم بعيدا عن الموحدين.

المصادر والمراجع:

المصادر:

ابن الابار، محمد بن عبد الله القضاعي (ت٦٥٨/١٢٥٩م).

١) تحفة القادم، تح، احسان عباس، ط١، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢) الحلة السيراء، تحقيق: حسين مؤنس، ط٢، دار المعارف ،القاهرة، ١٩٨٥م.

ابن الاثير، ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م).

٣) الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، ط٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣ م .

الادريسي، ابو عبد اللهـ محمد بن عبداللهـ بن ادريس الحسني (ت٥٦٠هـ /١١٦٤م)

٤) نزهة المشتاق في اختراق الافاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،١٤٢٢ هـ/٢٠٠٢م.

البيذق، ابو بكر الصنهاجي (ت٥٥٥هـ /١١٦٠م).

٥) أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة، الرباط،١٩٧١ م.

الحميري: محمد بن عبد المنعم (ت حوالي ٧١٠ هـ / ١٣١٠م).

٦) الروض المعطار في خبر الاقطار، تح: احسان عباس ،ط٢، مؤسسة ناصر للثقافة، دار السراج، بيروت، ١٩٨٠م

ابن الخطيب، لسان الدين ابو عبد الله محمد بن عبد الله السلماني (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م).

٧) الاحاطة في اخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٣م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد(ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م).

٨) اعمال الاعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام وما في ذلك من كلام، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية ، بيروت،(د، ت).
٩) تاريخ ابن خلدون المسمى(العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر) ، تح: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م
ابن ابي زرع، ابو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (ت بعد ٧٢٦هـ/١٣٢٥م)
١٠) الانيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، دار المنصور للطباعة والنشر ، الرباط،١٩٧٢م.
الضبي، احمد بن يحيى بن احمد بن عميرة (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م)
١١) بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس، تح، ابراهيم الابياري،ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
ابن عذاري، ابو العباس احمد بن محمد المراكشي (ت بعد ٧١٢هـ /١٣١٢م).
١٢) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، خاص بأخبار الدولة الموحدية ، تح: محمد إبراهيم الكتاني وآخرين،ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
المراكشي: عبد الواحد بن علي (ت٦٤٧هـ/١٢٤٩م)
١٣) المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي، مطبعة الاستقامة ، القاهرة، ١٩٤٩م.
النباهي: أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن (ت نحو ٧٩٢هـ / ١٣٨٩م)
١٤) المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا(تاريخ قضاة الأندلس)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م
ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله (ت٦٢٦ هـ/ ١٢٢٨م)
١٥) معجم البلدان، ط٢، دار صادر، بيروت،١٩٩٥م .

المراجع

اشباخ : يوسف.
١٦) تاريخ الاندلس في عهدي المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان،ط٢، مطبعة الخانجي، القاهرة،١٩٩٦م.
البختي، جلال علال
١٧) الحضور الصوفي في المغرب والاندلس الى حدود القرن السابع الهجري، ط١، مكتبة الثقافة الدينية –القاهرة، ٢٠٠٥م.
بودشيش: ابراهيم عبد القادر.
١٨) المغرب والاندلس في عصر المرابطين، ط١، الطليعة –بيروت، ١٩٩٣م.
دندش: عصمت عبد اللطيف.
١٩) الاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (٥١٠هـ –٥٤٦هـ/ ١١١٦–١١١٥م)، ط١، دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٨م.
ابو رميلة: هشام.
٢٠) علاقات الموحدين بالممالك النصرانية والدول الاسلامية في الاندلس،ط١،دار الفرقان،الاردن، ١٩٨٤م.
السلاوي، ابو العباس احمد بن خالد.
٢١) الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى،تح: جعفر ومحمد الناصري،دار الكتاب،الدار البيضاء، ١٩٥٦م.
علام: عبد الله محمد علي .
٢٢) الدولة الموحدية في المغرب عهد عبد المؤمن بن علي ، دار المعرفة ، مصر،١٩٧١م.
عنان، محمد عبد الله
٢٣) دولة الاسلام في الاندلس عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.
الفقي، عصام الدين عبد الرؤوف
٢٤) تاريخ المغرب والاندلس، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة،(د .ت).
ميرندا، امبريوس هوينثي
٢٥) التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، ط١، ترجمة عبد الواحد اكمير، النجاح الجديد – الدار البيضاء،٢٠٠٤م.

الدوريات

السامرائي: عبد الحميد حسين احمد.

٢٦) مدرسة المرية الصوفية بين الواقع والخيال (٥٠٣- ٥٤٦هـ/ ١١٠٩-١١٥١م)، مجلة سر من رأى، مج٤، العدد ١٠، ٢٠٠٣م.

علي، احمد

٢٧) دور المولدين والمستعربين في الدولة العربية بالاندلس، مجلة الدراسات التاريخية، العددان، ١٢٥٥- ١٢٦، ٢٠١٤م.

الياس: علي قنبر.

٢٨) أسرة بني غانية ودورهم السياسي والعسكري في التصدي لدولة الموحدين في المغرب والأندلس، مجلة التربية والعلم، مج١٧، عدد ١، ٢٠١٠م.

٢٩) بنو ميمون قادة الاسطول المرابطي والموحدي(٥٠٨ ه ٥٩٩ ه/ ١١١٥ م ١٢٠٢ م)، مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، الموصل، مج١٠، عدد٢.

الرسائل والاطاريح العلمية

بزوجي: وليد .

٣٠) دولة الموحدين بعد معركة العقاب دراسة في التراجع الحضاري في الغرب الاسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٤-٢٠١٥م

بوقرة: ربح

٣١) ١٩..الصراع الموحدي النصراني في الاندلس(٥٤١-٦٠٩ه/ ١١٤٦-١٢١٢م، مذكرة مكملة لشهادة الماجستير غير منشورة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة بوضياف،٢٠١٧-٢٠١٨م.

جدو: فاطمة الزهرة .

٣٢) السلطة والمتصوفة في الاندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الانسانية، جامعة منتوري، الجزائر،١٩٨٩م.

٣٣) رزقان: حنان.

٣٤) الجيش المرابطي والموحدي (دراسة في النظم والتطور) رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للعلوم الانسانية، جامعة مولاي الطاهر،٢٠١٨م.

سعدي: بوضياف.

٣٥) الثورات في الاندلس ضد المرابطين (٥٠٧هـ- ٥٤١هـ/١١١٣م- ١١٤٦م) رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة محمد بوضياف- المسيلة، الجزائر.

شاكي: عبد العزيز.

٣٦) الحروب والثورات والفتن الداخلية في دولة المرابطين(٤٤٧ - ٥٤١ هـ / ١٠٥٦ - ١١٤٦ م)، اطروحة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الانسانية،٢٠١٥ م

عائشة: هبة .

٣٧) ازمات المجتمع المرابطي ما بين القرنين (٥-٦هـ/ ١١-١٢م) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مولاي الطاهر، كلية التربية للعلوم الانسانية والاجتماعية، ٢٠١٨م .

٣٨) عجيل: ستار جليل.

٣٩) اسرة السيد الاعلى ودورها في دولة الموحدين، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية التربية للبنات، جامعة البصرة، ٢٠١٦.

٤٠) العربي: قرميط.

٤١) الفقهاء والسلطة على العهد المرابطي (٤٨٨- ٥٤١هـ/ ١٠٥٦-١١٤٦م)، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الطاهر،٢٠١٤م.

موسى: رائدة احمد.

٤٢) الثغر الادنى من الفتح حتى السقوط (٩٢-٦٢٧ه/ ٧١٠- ١٢٣٠م، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ١٩٩٥م.

وزارة البرامكة واثرها في النظام الاداري والاسلامي

الأستاذ المساعد الدكتور حسن كاظم دخيل
الاكاديمية العليا للدراسات العلمية والانسانية (قسم التاريخ)

الملخص:

لما كان العباسيون يدينون بقيام دولتهم، لمساعدة الفرس، لذلك نجدهم لا يتحرجون عن توليتهم ارقى منصب الدولة، فاتخذوا في البداية أبا سلمة الخلال وزيراً لهم.. وهو مولى فارسي، ولما ولي المنصور الخلافة قلد أبا أيوب المورياني الوزارة وهو فارسي من موريان احدى قرى الاهواز .

والثابت ان البرامكة لم يكن لهم شأن يذكر في الدولة الإسلامية الا في العهد العباسي وخاصة عندما اتصل خالد البرمكي بالسفاح وبمحمد بن علي وإبراهيم الامام من قبله .

وعن مدينة بلخ يذكر ياقوت الحموي :

((بلخ مدينة مشهورة بخراسان وهي من اجل مدن خراسان وأكثرها خيراً وأوسعها غلة تحمل غلتها الى جميع خراسان والى خوارزم وقيل اول من بناها لهراسف وقيل بل الاسكندر بناها وكانت تسمى الإسكندرية قديماً، افتتحها الاحنف بن قيس من قبل عبدالله بن عامر بن كريز في أيام عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وبرمك او برموك ليس باسم شخص ولكنه لقب كبير سدنه معبد النوبهار ببلخ يقول المسعود يوكان الموكل بسدنة النوبهار يدعى البرموك وهو سمة عامة لكل سدنته ومن اجل ذلك سميت البرامكة لأن خالد بن برمك كان من ولد من كان على هذا البيت أول من اتصل اسمه بالإسلام والتاريخ الإسلامي من البرامكة هو خالد بن برمك، كان داعية لمحمد بن علي ثم لإبراهيم الامام ويظهر انه كفاية في الإدارة فكان يقسم الغنائم في جيش قحطبة وقد نظم الخراج بخراسان . ثم ولي لابي العباس ديوان الخراج والجند وقام له بعد مقتل انحلال مقام الوزير .

ثم كان والياً في عهد المنصور على فارس ثم على الري وطبرستان واحتفظ بمكانته زمن المهدي ولئن غضب عليه فقد استطاعت الخيزران رده الى منزله عند وعهد اليه بتربية هارون ابنه سنة ١٦١ هـ وقلده كتابة عند قيادة الصائفة سنة ١٦٣هـ حتى توفي خالد سنة ١٦٥هـ (٧٨١-٧٨٢ م)، ولا توجد نصوص واضحة على اسلام البرامكة ويسود التناقض كثيراً من الروايات التي تناولت اسلامهم.

The Ministry of Baramka and Its Impact on The Islamic Administrative System

Assis. Prof. Dr. Hassan Kadhum Dakheel
The Higher Academy of Human and Scientific Studies / Department of History

Abstract:

When the Abbasids owed the establishment of their state to the Persian assistance, so we find that they did not hesitate to assume the most prestigious position of the state, so they initially took Abu Salamah al-Khalal as their minister who is a Persian mawla, and when al-Mansur took over the caliphate, he appointed Abu Ayyub al-Mawryani as the minister who is a Persian from Mauryan; one of the villages of Ahwaz.

It is proven that the Baramka had little importance in the Islamic state except during the Abbasid era especially when Khalid al-Barmaki had contacted Al-Saffah and Mohammad bin Ali and Ibrahim the Imam before him.

Regarding the city of Balkh, Yakut al-Hamawi mentions: Balkh is a well-known city in Khorasan. It is one of the most beautiful cities of Khorasan and the most benevolent and the most abundant in yield. It carries its yield to all of Khurasan and to Khwarazm. It was said that Harasif was the first to build it, also said that Alexander built it and was called Alexandria in the old days. It was inaugurated by Al-Ahnaf bin Qais before Abdullah bin Amer bin Kariz in the days of Othman bin Affan (may God be pleased with him).

Barmuk or Barmuk is not in the name of a person, but it is the title of the chief custodian of Nubhar temple in Balkh. Al-Masoudi says: The entrusted with the custodian of Nubahar was called Barmuk, and it is a general characteristic for all its guardians, and for that it was called Baramkah, because Khalid bin Barmak was the one who was born on this house. And the first one whose name was associated with Islam and the Islamic history from the Baramkah. He was an advocate of Muhammad bin Ali and then for Imam Ibrahim; it appears that he has adequacy in administration. He was dividing the spoils in the Qahtiya army and he organized the Kharaj in Khurasan. Abu Al-Abbas was given then the office of the tax (Alkharaj) and the soldiers and he rose for him after his murder and took the position of the minister.

He was a governor during Al-Mansur era over Persia, then over Rayy and Tabaristan, and he retained the position during the time of Al-Mahdi. He was angry with him, so Alkhaizaran managed to return him to his house and entrusted him with raising his son Haroon (161H) and he imitated him in writing while leading Alssaifa in (163H) until Khalid died in (165H) (781-782AD).

There are no clear texts of the Islam of Baramkah and contradiction prevails in many narrations that dealt with their Islam.

المقدمة:

لما كان العباسيون يدينون بقيام دولتهم؛ لمساعدة الفرس، لذلك نجدهم لا يتحرجون عن توليتهم أرقى منصب الدولة، فاتخذوا في البداية أبا سلمة الخلال وزيراً لهم .. وهو مولى فارسي، ولما ولي المنصور الخلافة قلّد أبا أيوب المورياني الوزارة وهو فارسي من موريان احدى قرى الاهواز .

واتخذ المهدي العباسي يعقوب بن داود وزيراً له وهو من الموالي وفوض اليه أمور الدولة كلها وقدمه على جميع على جميع الناس، فعلا شأنه في الدولة واظهر انحيازه للزيدية فكثرت الوشاية به وكثر فأمر المهدي بحبسه في المطبق ببغداد لإطلاق سراح احد العلويين ولم يزل في سجنه حتى أخرجه الرشيد فاقد البصر على ان اثر انتقال النفوذ من العرب الى الفرس لم يظهر واضحاً في الدولة الإسلامية إلا حين أسندتا لأمور الى البرامكة في خلافة الرشيد والثابت ان البرامكة لم يكن لهم شأن يذكر في الدولة الإسلامية الا في العهد العباسي، ولاسيما عندما اتصل خالد البرمكي بالسفاح وبمحمد بن علي وإبراهيم الامام من قبله.

المبحث الأول
البرامكة لغةً واصطلاحاً

((ينتسب البرامكة الى برمك الذي كان يقوم بشؤون معبد للمجوس يعرف بمعبد النوبهار في بلدة بلخ))[١].

وعن مدينة بلخ يذكر ياقوت الحموي :

((بلخ مدينة مشهورة بخراسان وهي من أجل مدن خراسان وأكثرها خيراً واوسعها غلة تحمل غلتها الى جميع خراسان والى خوارزم وقيل اول من بناها لهراسف وقيل بل الاسكندر بناها

[١] الدكتور جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة الاسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، ط٢، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢١٠ .

وكانت تسمى الإسكندرية قديماً، افتتحها الاحنف بن قيس من قبل عبد الله بن عامر بن كريز في أيام عثمان بن عفان (رضي الله عنه)) [٢].

((وقد عاصر برمك الخليفة هشام بن عبد الملك ويروى انه اعتنق الإسلام في أواخر أيامه)) [٣].

((وهناك عدد من المؤرخين يشك في اسلام برمك فذكر ابن خلفان ان برمك من مج بلخ، ولم أعلم هل اسلم أو لا))[٤]. ((وبرمك أو برموك ليس باسم شخص، ولكنه لقب كبير سدنةَ معبد النوبهار ببلخ يقول المسعودي : وكان الموكل بسدنة النوبهار يدعى البرموك وهو سمة عامة لكل سدنته ومن

اجل ذلك سميت البرامكة لأن خالد بن برمك؛ كان من ولد من كان على هذا البيت))[٥].

ويقول الأستاذ عبد العزيز الدوري: ((ان البرامكة من أهل بيوت بلخ وكانوا سدنة معبد النوبهار فيها، ويرى بعض المؤرخين ان معبد النوبهار كان بيتاً من بيوت النار الزرادشتية الهامة، ولكن الأرجح انه كان معبداً بوذياً كما يتضح من اقوال ابن الفقيه والقزويني واحد الرحالة الصينين الذي زاره ووصفه))[٦].

ويذكر شاكر مصطفى ((ان القزويني يقول، وملوك الهند والصين يأتون اليه، وهم البوذيون في الغالب اذ لا مجوس هناك))[٧].

ويذكر حسن خليفة ((ان البرامكة نسبةً الى برمك من مجوس بلخ، وكانوا يخدمون معبداً مجوسياً في أوائل القرن الثاني للهجرة، ولما دخل الإسلام بلاد فارس وانتشر بها اسلم بنو برمك))[٨].

ويرى الدكتور حسن إبراهيم ((ان برمك سادن بيت النار ببلخ، كان يقوم بالإشراف على هذا البيت، كما كان يقدم قصي وأولاده من بعده بسدانة الكعبة في الجاهلية، وكان برمكو أُسرته يدينون بالمجوسية دين الفرس القديم، ولما ظهر الإسلام أسلم بعضهم)) [٩].

---

[٢] ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الأول، بيروت، ١٩٥٥، ص٤٧٩ .

[٣] الدكتور محمد جمال الدين سرور، المصدر السابق، ص ٢١٠ .

[٤] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد، ١٩٤٨، ص٦٥ .

[٥] شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي، ج١، دمشق، ١٩٧٥، ص ٢٠١.

[٦] عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الاول، بغداد ١٩٤٤، ص ١٥٦-١٥٧.

[٧] شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي، ج١، دمشق ١٩٥٧، ص ٢٠٠.

[٨] حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها، ط١، القاهرة، ٦٧ .

[٩] الدكتور حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ج٢، ط١٠، ١٩٨٣، القاهرة، ص ٥٣-٥٤ .

ويقول الدكتور عبد الله الفياض: ((وفسرت كلمة برمك بتفاسير متعددة فيفسرها ابن الفقيه بباب، أو والي اذ يقول وسموا سادتها الأكبر برمكاً أي انه باب مكة ووالي مكة ويظهر من رواية ياقوت أن السادن يسمّى ابن مكة))[١٠]. مما ذكر يتبين ان المصادر تكاد تجمع على ان برمك لقب لسدنة النوبهار

ثانيا : اتصال البرامكة بالدولة العربية الإسلامية

أول من اتصل اسمه بالإسلام والتاريخ الإسلامي من البرامكة هو خالد بن برمك، كان داعية لمحمد بن علي ثم لإبراهيم الامام، ويظهر انه كفاية في الإدارة فكان يقسم الغنائم في جيش قحطبة، وقد نظم الخراج بخراسان. ثم ولي لأبي العباس ديوان الخراج والجند وقام له بعد مقتل ان حلال مقام الوزير.

ثم كان والياً في عهد المنصور على فارس ثم على الري وطبرستان واحتفظ بمكانته زمن المهدي ولئن غضب عليه فقد استطاعت الخيزران رده الى منزله عند وعهد اليه بتربية هارون ابنه سنة ١٦١ هـ وقلّده كتابة عند قيادة الصائفة سنة ١٦٣ هـ حتى توفي خالد سنة ١٦٥ هـ (٧٨١- ٧٨٢ م)[١١]. ولا توجد نصوص واضحة على اسلام البرامكة ويسود التناقض كثيراً من الروايات التي تناولت اسلامهم، (فمن المؤرخة الذين يشكون في اسلام برمك ما ذكره ابن فلكان ان برمك من مجوس بلخ ولم اعلم هل اسلم أم لا) [١٢].

((ويذكر ياقوت أن السدنة انتمت الى برمك ابي خالد البرمكي فسار الى عثمان مع رهائن انه رغب في الإسلام فأسلم وعند رجوعه الى وطنه انكر عليه قومه اسلامه وأمر ملك تلك المنطقة بقتله هو وولده، ثم يقول وفرت ام برمك ابي خالد وهو صغير الى بلاد الكشمير ونشأ هناك على دين آبائه، ثم رجع وتزوج وولد له خالد والتناقض فيها فمرة يقول: إن برمك أسلم في زمن عثمان ثم يقول ان ام برمك فرت به وهو صغير، ثم تزوج برمك هذا وانجب خالداً، وهذا التناقض يولد الشك في سمة اسلام برمك ابي خالد في عهد عثمان وربما اسلم في زمن متأخرة، فيبين الطبري أن برمك قدم الى دمشق وعالج مسلمة بن عبد الله))[١٣].

((ويذكر ابن خلدون ان خالد بن برمك كان من كبار الشيعة ومن الشخوص البارزة في الدولة وانه كان يلي الولايات العظام)) [١٤].

---

[١٠] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد ١٩٨٤، ص ٥١-٥٢ .

[١١] شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي، ج١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٥٧، ص٢٠٢ .

[١٢] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد ١٩٤٨، ص٥٦ .

[١٣] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، ص٥٤، بغداد ١٩٤٨ مطبعة الرشيد .

[١٤] ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون المغربي، تاريخ ابن خلدون المجلد الثالث القسم الأول، ص٤٧٢ .

((ولقد كان خالج بن برمك عند ظهور أبي مسلم في خراسان من رجاله البارزين فيذكر الطبري ان أبا مسلم من رجاله البارزين، فيذكر الطبري ان أبا مسلم ارسله مع قحطية لفتح طوس بعد هروب نصر بن سيار بن مروان قحطية ارسله لقتال أسيد)) [١٥].

((ويقول حسن خليفة: إن الإسلام لما دخل بلاد فارس وانتشر بها أسلم بنو برمك))[١٦] .

المبحث الثاني

البرامكة والدعوة العباسية

اول من ظهر من البرامكة في أوائل الدولة العباسية خالد بن برمك الذي تقلّد الوزارة في السفاح والمنصور واتخذ هارون الرشيد يحيى بن خالد قبل ان يلي الخلافة كاتباً له يرجع الى رأيه وتدبيره[١٧]((ولما ظهرت الدعوة العباسية في خراسان كان خالد هذا من أكبر أنصارها ودعاتها، ولما استقر الامر للسفاح استوزره بعد قتل أبي سلمة انحلال، وظل وزيراً حتى مات السفاح وتولى المنصور فعينه والياً على فارس ثم الموصل فولى والياً قديراً حسن السيرة والتدبير، ومات في خلافة المهدي، وكان قد انجب يحيى ورباه خير تربية فاختاره المهدي؛ ليكون مربياً لابنه هارون كان للقيام بذلك واخلص لأميرها اخلاصاً كاملاً وظل بجانبه في أيام الهادي يؤيده في امر ولاية العهد وكان يفتك به لو لا ان عاجلته المنية وتولى الرشيد مكانه فولاه الوزارة))[١٨].

((وقلما نجد للعباسية وزيراً غير فارسي، وهو شيء طبيعي، إذ كانوا هم الذين يتأثرون بشؤون الخلافة ويرقون الى أعلى المناصب، وقد أحكموا للعباسيين هذا النظام وصاغوه صياغة على قوانينه الساسانية . وأول من اتخذه من العباسيون وزيراً منهم أبو سلمة الخلال حتى اذا قضى نحبه اتخذ السفاح بعد خالد بن برمك، وكان قد حكى تحت لواء ابي مسلم في حروب ضد بني أُمية وأظهر بسالة حربية))[١٩] .

((ولما اقضت الخلافة الى بني العباس واشغل الملك وعظمت مراتبه عظم شأن الوزير وصارت اليه النيابة في نفاذ الحل والعقد وأُضيف الى الوزارة النظر في ديوان الحساب، ثم النظر في المكاتبات لصون أسرار الخليفة فأصبحت الوزارة شاملة لخطتي السيف والقلم)).

((والعباسيون أول من عّول على الوزراء فسلّموا اليهم امر الدولة واكثرهم من الفرس وأشهر

---

[١٥] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، ص٥٧، بغداد ١٩٤٨ مطبعة الرشيد .

[١٦] حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها، ص٦٧، ط١، القاهرة .

[١٧] الدكتور حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ج٢، ط١٠، ص ٥٤، مكتبة النهضة المصرة .

[١٨] حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها، ص ٦٧، ط١، القاهرة .

[١٩] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٣ .

وزرائهم البرامكة، والبرامكة من وزراء التفويض حيث كانت الوزارة ويقول جرجي زيدان:

((ولما اقضت الخلافة الى بني العباس واشغل الملك وعظمت مراتبه عظم شأن الوزير وصارت اليه النيابة في نفاذ الحل والعقد وأُضيف الى الوزارة النظر في ديوان الحساب، ثم النظر في المكاتبات لصون اسرار الخليفة فأصبحت الوزارة شاملة لخطتي السيف والقلم والعباسيون أول من عّول على الوزراء فسلموا اليهم أمر الدولة وأكثرهم من الفرس وأشهر وزرائهم البرامكة، والبرامكة من وزراء التفويض حيث كانت الوزارة وزارتين وزارة تفويض ووزارة تنفيذ فوزارة التفويض ان يستوزر الخليفة رجلاً يفوض اليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده فيتولى الوزير كل شيء يمضيه عن الخليفة الا ثلاثة أشياء :

١. ولاية العهد فإن للخليفة أن يعهد الى من يرى وليس ذلك للوزير

٢. للخليفة ان يعزل من قلّده الوزير وليس للوزير ان يعزل من قلده الخليفة . للخليفة ان يعفي الأُمة من الامامة وليس ذلك للوزير [٢٠].

خالد البرمكي والمنصور :

((قلنا: إن خالد بن برمك كان من كبار الشيعة وكان له قدر راسخ في الدولة وكان يلي الولايات العظام وولاه المنصور على الموصل وعلى أذربيجان)) [٢١].

((ولم يبلغ مبلغ خالد بن برمك احد من ولده في جودة رأيه وبأسه وجميع خلاله لا يصنع رأيه ووفور عقله ولا الفضل في جوده وبراعته ولا جعفر بن يحيى في كتابته وفصاحته، ولا محمد بن يحيى في سروره وبعد همته، ولا موسى بن يحيى في شجاعته وبأسه)) [٢٢] .

((وكان خالد بن برمك سخياً جليلاً سرياً نبيلاً، كثير الاحسان، قال لي الجاحظ حدثني ثمامة قال كان أصحابنا يقولون لم يكن يرى لجليس خالد دار الا خالد بناها له، ولا ضيعه الا وخالد ابتاعها له ولا ولد الا وخالد ابتاع أُمه إن كانت أمةً، أو أدى مهرها ان كانت حرة، ولا دابة الا وخالد حملة عليها.

وكان خالد اول من سمى المستميحين، ومن يقصد العمال لطلب البر الزوار وكان يسمون قبل ذلك السؤال فقال خالد انا استقيم لهم هذا الاسم وفيهم الاحرار والاشراف وفي ذلك يقول بعض زواره

---

[٢٠] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج١، ص ١٦٠، مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس .

[٢١] ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث، القسم الأول، ص٤٧٢ .

[٢٢] المسعودي، الحسن علي بن الحسن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣، طبعة جديدة بيروت، ص ٣٦٨ .

حذا خالد حذو برمك فجود له متطرف واثيل

وكان بنو الإعدام يدعون قبله باسم على الإعدام دليل

يسمون بالسؤال كل مواطن وان كان فيهم تافه وجليل .

فسمّاهم الزوار سترا عليهم فأستاره في المجتهدين سدول))[٢٣]

يقول ابن الاثير ((في سنة ثمان وأربعين ومائة استعمل المنصور على الموصل خالد بن برمك وسبب ذلك أنه بلغه انتشار الاكراد بولايتها وافسادهم فقال من لها فقالوا المسيب بن زهير فأشار عمارة بن عمرة بخالد بن برمك فولّاه وسيّره اليها وأحسن الى الناس وقهر المفسدين وكفهم وهابه أهل البلد هيبة شديدة مع إحسانه اليهم)) [٢٤].

((ويبدو ان اختيار خالد بن برمك كان لتفوقه في الشؤون الإدارية والمالية فيذكر اليعقوبي" ان خالداً تولى قسمة الغنائم عندما انتصر قحطيه بن شبيب على قائد الأمويين بجرجان))[٢٥] . ((ولقد استمر نفوذ البرامكة في عهد المنصور الذي ولى خالداً ديوان الخراج ثم ارسله لمحاربة . وقد انتصر خالد واستولى على كنوز الاكاسرة هناك . اما ابن الطقطقي فيقول لما تولّى المنصور الخلافة أقر خالداً على وزارته ثم ولّاه بعد ذلك عدة ولايات منها بلاد فارس .، التي أقام فيها سنتين ولكن عهده في فارس لم يطل إذ وشى به أبو أيوب المورياني فتكبه أبو جعفر والزمه ٣ ملايين درهم فأسعفته الخيزران بجوهر قيمته الف الف درهم ومئتا الف درهم لمساعدته، ومن الولايات التي وليها خالد: الري وطبرستان وديناوند وكان مقامه بطبرستان وخلف ابنه يحيى بالري. وبالرغم من خطوة خالد لدى الخلفاء فإنه يكن التعصب للفرس وللمؤسسات الفارسية فيذكر الطبري ان المنصور احتاج الى مواد البناء عندما بنى بغداد، فأراد هدم ايوان كسرى في طيغون (المدائن) فاشار عليه خالد بن برمك الا يفعل فقال هيهات أبيت الا الميل للعجم))[٢٦].

يذكر فيليب حتي ((وخالد وإن لم يكن وزيراً بالمعنى الحقيقي فقد جمع كل خصائص الوزارة الا الاسم، ولم تكن الوزارة قد تقررت نظمها وقوانينها بعد وكان الخليفة يستشيره في جميع الأمور المهمة ويسترشد برأيه واصبح خالد مؤسس اسرة نبغ منها وزراء مشهورين [٢٧])).

((اشتهر خالد بن برمك برجاحة العقل وبعد النظر، فلما شرع المنصور ببناء بغداد ورأى أن

---

[٢٣] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ابي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، المتوفي سنة ٣٣١، ط١، ١٩٣٨، ص ١١٠ .

[٢٤] ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٥، ص ٢٣٦ .

[٢٥] الدكتور توفيق البوزيكي، الوزراء، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية، نط ١٩٧٦، الموصل، ص٥٧ .

[٢٦] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد بغداد ١٩٤٨ .

[٢٧] الدكتور فيليب، تاريخ العرب (مطول)، ج٢، ١٩٥٠، ص٣١٦.

مواد البناء تكلفه كثيراً من النفقات، أشار عليه بعضهم بهدم ايوان كسرى واستحال انقاضه، فاستشار المنصور خالد بن برمك في ذلك، فقال لا تفعل يا أمير المؤمنين، فأنه آية الإسلام، فأذا رآه الناس علموا ان مثل هذا البناء لا يزيله الا أمر سماوي، وهو مع ذلك مصلى علي ابن ابي طالب (عليه السلام) والمثوبة في نقضه أكثر من منفعة، فقال له المنصور :

أبيت يا خالد الا ميلاً للعجمية، ثم أمر بهدمه، فهدمت منه ثلمة، فبلغت النفقة عليه اكثر مما حصل منها . فأمسك المنصور عن هدمه وقال يا خالد، قدر صرنا على رأيك وتركنا هدم الايوان، فقال : يا أمير المؤمنين : انا الآن أشير بهدمه ؛لئلا يتحدث الناس انك عجزت عن هدم ما بناه غيرك))[٢٨] .

ويورد الجهشياري رواية مشابهة حصلت بين الرشيد ويحيى عن هدم ايوان كسرى فيقول يحيى الهارون: لا تهدم بناء دلّ على فخامة شأن بانيه الذي غلبته وأخذت ملكه، فقال له الرشيد، هذا ملك للمجوس، لا بد من هدمه . فقرر للنفقه على هدمه شيء استكثره الرشيد وأمر بترك هدمه، فقال له يحيى: لم يكن ينبغي لك أن تأمر بهدمه، واذا قد أمرت فليس يحسن بك ان تظهر عجزاً عن هدم بناء بناه عدوك، فلم يقبل قوله ولم يهدمه[٢٩].

البرامكة في. خلافة المهدي :

((احتفظ البرامكة بنفوذ كبير في خلافة المهدي، اذ كان الخليفة يعتمد عليهم ببعض مهام الدولة فيذكر الجهشياري ان المهدي لما اغزى هارون الصائفة في ١٦٣ هـ انقذ معه خالد بن برمّك وقلد كتابته ونفقاته وتدبير أمر عسكره الى يحيى بن خالد ففتح عليهم وحسن أثر يحيى فيما قام به))[٣٠] .

((وكان المهدي انقذ خالدا الى فارس عاملاً عليها واستخلف خالد ابنه يحيى، فقسط الخراج عن أهلها ووضع عنهم خراج الشجر، وكانوا يلزمون له خراجاً ثقيلاً، وأكثر خالد الصلات والجوائز والإحسان الى كافة الناس وخاصتهم فشغب الجند عليه فضرب عنق قائدهم منهم يدعى شاكر التركي قربة لفرج خادم المهدي، فكثر فرج فيه عند المهدي، ونسبه الى المعصية فغضب المهدي وحبسه والزمه مالا جليلا ونجمه عليه يؤدي في كل يوم جمعة الف الف درهم، وشفعت الخيزران في أمره بالرضاع الذي كان بين هارون ابنها وبين الفضل بن يحيى فرضى عنه وردّه

---

[٢٨] الدكتور حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ج٢، ط١، ١٩٨٣، ص٥٥ .

[٢٩] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٨١ .

[٣٠] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، بغداد ١٩٤٨، مطبعة الرشيد، ص٦٢ .

الى منزله ولما انصرف هارون من الغزاة التي نفذ فيها في سنة ثلاث وستين ومائة توفي خالد فوجه اليه المهدي بكفن وحنوط وصلىّ عليه هارون))[٣١] .

ووقع اختيار المهدي على يحيى بن خالد، ليكون مربياً لابن هارون سنة ١٦٢هـ وهكذا أُتيح لـ يحيى بن خالد الفارسي الأصل ان يلقن هذا الأمير الناشئ الآداب الفارسية القديمة فنشأ هارون متأثراً بها، اسند المهدي الى يحيى بن خالد الإشراف على إدارة دواوين هارون حين ولاّه ابوه المهدي المغرب من الايثار الى افريقية سنة ١٦٣هـ وظل في هذا المنصب حتى توفي المهدي فأبقاه ابنه الهادي على حاله مع هارون [٣٢] .

النزاع بين موسى الهادي ويحيى البرمكي – الأسباب والنتائج :

عرفنا ان المهدي وكل يحيى بن خالد بكفالة الرشيد فأحسن تربيته

((وان البرامكة بدأ وابعد مهدي دوراً جديداً من حياتهم ويبدأ هذا الدور من اتصال يحيى بالأمير هارون ومساندته له تلك المساندة التي كان لها أثرها خلال أيام محنته في عهد الهادي الذي صمم على تنحية أخيه من ولاية العهد))[٣٣].

وكان سبب النزاع بين الهادي ويحيى البرمكي هو ان ((تنكر موسى لهارون وعمل على خلعه وتقليد ابنه جعفر بن موسى وهو طفل فعزم هارون على إجابته فمنعه يحيى بن خالد فبذل له موسى الهنى والمرى من اعمال الرقة، فقال هارون ليحيى :

اذا نزلت عن الهنى والمرى وخلوت بأبنة عمي يعني ام جعفر وكان يجد بها وجداً شديداً، فما أُريد شيئاً، فقال يحيى انها الخلافة :

ولعل ما تقدر انه يبقى لك لا يبقى، ولم يزل به حتى ثبته

فدعى موسى بوق يحيى فلما دخل عليه اكرمه، ورفق به فقال له :

انت الذي يقول فيك القائل :

لو يمس البخيل راحة يحيى لسنحت كفه ببذل النوال

فقال له : تلك راحتك يا أمير المؤمنين، وقبّل يده ورجله، فأمر له بأقطاع، ووحملة بعشرين

---

[٣١] الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب المتوفي سنة ٣٣١هـ، ط١، ١٩٣٨، ص١١١ .

[٣٢] الدكتور محمد جمال الدين بن رور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية، ط٢، دار الفكر ١٩٦٢، ص ٢١٠ .

[٣٣] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد بغداد، ١٩٤٨، ص٦٣ .

الف دينار، ثم ناظره في خلع هارون فقال يا أمير المؤمنين: انك ان حملت الناس على نكث الايمان، هانت عليهم ايمانهم، وجرأتهم على حلِّ العقود التي تعقد عليهم، ولو تركت الأمر في بيعة اخيك بحاله، لجعفر من بعده، كان ذلك أوكد لبيعته، فقال له صدقت ونصحت، وانا انظر في هذا ثم صرفه، ثم لم تطب نفسه، فدعا بيحيى فحبسه فتلطف في ان يدعو به، ففعل ذلك فلما خلا به قال : يا أمير المؤمنين، أرأيت ان كان ما نعوذ بالله منه قبل بلوغ جعفر، وقد خلعت هارون، هل تتم الخلافة لمن يبلغ الحلم قل لا، قل فدع هذا الامر حتى يبلغ جعفر فإذا بلغنا الله ذلك فعلي ان أخذ بيد هارون حتى يبايعه عقداً، والله والله يا أمير المؤمنين فأنك ان فعلت هذا، وحدث ما نعوذ بالله منه، وثب على هذا الامر أكابر أهلك، وخرج الأمر عن ولد ابيك، ووالله لو لم يعقد المهدي لهارون لوجب ان تعقد له؛ ليكون في بني ابيك، فشكر منه هذا القول، واطلقه))[٣٤] .

((وقد استمر يحيى في تشجيع الرشيد على الامتناع عن رغبة الهادي بالرغم من تشديد الخليفة على كل من يقترب من الرشيد فيذكر الطبري :

ان الهادي منع الناس من احترام الرشيد فاجتنبه الناس ولم يجرؤ أحد ان يسلم عليه او يقترب منه وكان يحيى بن خالد لا يقوم بإنزال الرشيد ولا يفارقه هو وولده، وحتى الخيزران أم الرشيد كانت تلح على يحيى وتطلب منه ان يترك الرشيد ويسمح له بإجابة رغبة أخيه فيذكر الطبري انها بعثت بخادمتها ليحيى فقالت له (قالت السيدة الله الله في ابني لا تقتله ودعه يجيب اخاه الى ما يسأله ويريده منه فبقاؤه احب الي من الدنيا بجميع ما فيها فقال : وما انت وهذا ان يكن ما تقولين فأني وولدي واهلي سنقتل قبله)) [٣٥].

((والهادي وقع تحت تأثير بعض قواته الذي اجتمعوا به وطالبوه بأن يخلع هرون ويبايع ابنه جعفر تقرباً اليه ورغبة فيما يصل اليهم من العطايا فبعث في طلب يحيى وتحدث معه في مسألة نقل ولاية المعهد الى ابنه جعفر فأخذ يحيى يهدأ من تأثر غضبه، ويحاول جهده أن يثنيه عن عزمه على انحياز يحيى الى هارون وجعل الهادي يحقد عليه فقال له لقد افسدت على اخي وأمر بحبسه فقضى في سجنه ليلة ثم توفي الهادي فأطلقت امه الخيزران سراح يحيى فذهب من فوره الى هارون وهنأه بالخلافة سنة١٧٠هـ))[٣٦].

((ويكتشف الغموض وفاة الهادي ولا يعلم بالضبط ماذا كان توفي وفاة طبيعية أم أن الخيزران

---

[٣٤] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٢٨ .

[٣٥] عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد، ١٩٤٨، ص٦٥ .

[٣٦] الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية، ط٢، دار الفكر العربي،١٩٦٤، ص٢١١ .

قتلته؛ لكونه جردها من سلطنا السياسية التي كانت تتمتع بها في عهد المهدي، وخوفها على الرشيد من القتل، وان عدم اهتمامها لموته يحمل على الاعتقاد أنها كانت مسبوقة في هذا الامر، ويوضح الطبري المؤامرة بين يحيى البرمكي والخيزران فيقو انها وجهت الى يحيى بن خالد ان الرجل قد توفي فأجدر في امرك ولا تقصر))[٣٧] .

المبحث الثالث

الرشيد والبرامكة ومتابعة العلاقة بينهما في المرحلتين الأولى الحسنة والثانية السيئة :

((ولما ولي الرشيد استوزر يحيى وفوض اليه أمور مكة))[٣٨].

ويذكر الطبري ((ان الرشيد قلد يحيى بن خالد الوزارة سنة ١٧٠))[٣٩]

ويذكر الجهشياري ((ان هارون لما تقلد الخلافة دعى يحيى بن خالد، وكان يخاطبه بالأبوة وعلى ذلك اجراه في خلافته، فقال له :

يا ابي، انت اجلستني هذا المجلس ببركة رأيك، وحسن تدبيرك، وقد قلّدتك أمر الرعية، وأخرجته من عنقي اليك، فأحكم بما ترى، واستعمل من شئت، واعزل من رأيت، وافرض من رأيت، واسقط من رأيت فأعني غير ناظر معك في شيء))[٤٠].

ويضيف الطبري ان الرشيد دفع خاتمه الى يحيى وفي ذلك يقول إبراهيم الموصلي :

الم تر أن الشمس كانت سقيمة   فلما ولى هارون اشرق نورها

بيمن امين الله هارون ذي الندى   فهارون واليها ويحيى وزيرها

وكانت الخيزران هي الناظرة في الأمور وكان يحيى يعرض عليها ويصدر عن رأيها [٤١].

ويذكر القلقشندي (ان الرشيد استوزر يحيى بن خالد بن برمك وابنيه جعفر والفضل فكان لدولته يكرمهم وحسن تدبيرهم اكمل المقاضر))[٤٢].

---

(٣٧) عبد الله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد ١٩٤٨، ص ٦٦–٦٧ .

(٣٨) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث القسم الأول، ص ٤٧٢ .

(٣٩) الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٣٩، ص ٤٤٤.

(٤٠) الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عدوس، والوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٣٤ .

(٤١) الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٣٩، ص ٤٤٤.

(٤٢) القلقشندي، مآثر الاناقة في معالم الخلافة، ج١، الكويت ١٩٦٤، ص١٩٤ .

ويذكر ابن الأثير انه في سنة ١٤٨هـ ((ولد الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك لسبع بقين من ذي الحجة قبل ان يولد الرشيد بن المهدي بسبعة أيام فأرضعته الخيزران م الرشيد بلبن ابنها فكان الفضل بن يحيى اخا الرشيد من الرضاعة؛ ولذلك يقول سلم الخاسر :

اصح الفضل والخليفة هارون   رضيعي لبان خير النساء

وقال أبو الجنوب :

((كفى لك فضلاً ان افضل حرة   غذتك بثدي والخليفة واحد))[٤٣]

وفي يحيى وولده يقول الشاعر :

((أولا يحيى بن خالد هم   أربعة سيد ومتبوع

الخير فيهم اذا سألت بهم   مفرق فيهم ومجموع))[٤٤]

ويذكر المسعودي ((ان يحيى بن خالد ذا علم ومعرف وبحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه اهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من اهل الآراء والنحل))[٤٥]

((ولقد عظم مركز يحيى عند هارون لنجاحه في نقل الخلافة اليه وصار يحترمه اعترافاً لفضله)) [٤٦].

وبيّن كيف ان يحيى بن خالد اصبح وزير الرشيد في كل شيء ((واسندت إدارة الدواوين يحيى بن خالد مع الوزارة سوى ديوان الخاتم الذي تقلده أبو العباس الطوسي وديوان النفقات الذي عهد به يحيى الى الفضل بن الربيع، واستعان يحيى بأبنائه في تصريف أمور الدولة))[٤٧].

ويقول الجهشياري :

((كان يحيى وأبناء الفضل وجعفر يجلسون للناس جلوت عاما في كل يوم الى انتصاف النهار ينظرون في أمور الناس وحوائجهم لا يصيب احد، ولا يلقى لهم ستر، وقد قام يحيى بالأمور، وكان يعرض على الخيزران ويصدر عن أمرها)) [٤٨] .

---

[٤٣] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٥، ص ٢٣٦ .

[٤٤] المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣ مطبعة جديدة، بيروت، ص٣٦٨ .

[٤٥] المصدر نفسه، ص ٣٧٠ .

[٤٦] الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص٢١١ .

[٤٧] المصدر نفسه .

[٤٨] الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٣٤ .

وبموجب الصلاحية التي خولها اليه الخليفة هارون نرى يحيى يضطلع بكل الأمور فيذكر الجهشياري ((انه احتفر القاطول واستخرج نهراً سماه أبو الجبل وانفق عليه عشرين الف درهم، وقلد ثابت بن موسى ديوان العراقيين وخراج الشام، وأمر بأجراء القسم على أهل الحرمين، وتقدم بحملة من مصر اليهم، وأجرى على المهاجرين والأنصار، وعلى وجوه اهل الامصار، وعلى اهل الدين والآداب والمروءات، واتخذ كتاتيب لليتامي، وكان يحيى اول من أمر من الوزراء، وكان أول من زاد في الكتب ((واسأله ان يصلي على محمد عبده ورسوله)).

وكانت الكتب التي تنفذ من ديوان الخراج تؤرخ باسم يحيى بن خالد ولم تكن تنفذ الا عن الخليفة))[٤٩].

وجرت هذه الأمور في سنة ١٧١هـ [٥٠].

((وقلد الرشيد محمد بن يحيى بن خالد بن برمك في سنة اثنين وسبعين ومائة))[٥١].

((وكان ليحيى خمسة انجال وهم الفضل وجعفر وموسى وخالد ومحمد وكان لهؤلاء أولاد وكانوا كلهم رؤساء بالدولة العباسية في اثناء حكم الرشيد، وكانوا يجمعون من الصفات المحمودة والخصال لممدوحة ما استحق ثناء معاصريهم من الكتاب والشعراء والقصائد))[٥٢].

((واستعان يحيى بولديه افضل وجعفر فأمتد نفوذهم الى كافة مصالح الدولة، ولكن كان اكثر البرامكة اتصالاً بالرشيد لأنه كان صديقاً ونديماً له وفي ذلك يقول الطبري : وغلب جعفر على الرشيد غلبة حتى صار لا يقدم عليه احداً)) [٥٣].

((وكان يحيى يقول لولده : لا بد لكم من كتاب وعمال واعوان فاستعينوا بالأشراف، واياكم وشعلة الناس، فأن النعمة على الاشراف ابقى، وهي بهم أحسن، والمعروف عندهم أشهر، والشكر منهم اكثر))[٥٤].

ويقول ابن خلدون :

كن جعفر بن يحيى وزير هارون من علو القدر ونفاذ الأمر وبعد اعلمه وعظم الحمل

---

[٤٩] الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٣٤ .

[٥٠] الدكتور توفيق سلطان اليوزبكي، الوزارة، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية، ط٢، ١٩٧٦، الموصل ص٨٥ .

[٥١] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٤٣ .

[٥٢] حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها، ط١، القاهرة، ص ٦٧ .

[٥٣] الدكتور توفيق سلطان اليوزبكي، الوزارة، نشأتها وتطورها في الدولة العباسية، ط٢، ١٩٧٦، الموصل ص٨٥ .

[٥٤] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٣٦ .

وجلالـة المنزلـة عنـد الرشـيد بحالـة انفـرد بهـا، ولـم يشـارك فيهـا وبلـغ مـن منزلتـه عنـد الرشيد انه اشركه معه بالنظر في المظالم وقلده مراقبة دور الضرب والطرز والبريد

ويقول المقريزي :

((ان الرشـيد أمـر بكتابـة اسم جعفـر علـى الـدنانير والـدراهم بمدينـة السـلام بمدينـة السـلام والمدينة))[٥٥].

وكان يحيى يميل الى الفضل والرشيد يميل الى جعفر فكان الرشيد يقول ليحيى كثيراً : انت للفضل وانا لجعفر)).

وغلب جعفر الرشيد غلبة شديدة، حتى صار لا يقدم عليه احداً وأنس به كل الانس، وانزله بالخلد، بالقرب من قصره))[٥٦].

((وفي سنة اثنتين وسبعين ومائة ظهر يحيى بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن علي بنابي طالب بالديلم، قوي امره، فشق ذلك على الرشيد وانهض اليه افضل بن يحيى في خمسين الفاً وانهض وجوه القواة وولاه كور من الجبل في سنة ست وسبعين ومائة ومضى نحو الديلم وواصل كتبه الى يحيى بن عبد عبد الله ورسله بالرفق والاستمالة والتحذير والترغيب والترهيب وبسط الامل الى ان أجاب يحيى الى الصلح والخروج على أمان اخذه له بخط الرشيد انفذ نسخته الى الفضل فكتب بذلك الى الرشيد فسره وحسن موقعة منه، وكتب الأمان ليحيى واشهد على نفسه القضاة، وانفذه الى الفضل وقدم عليه يحيى بن عبدالله فقدم به الى الرشيد معه فلقبه بكل ما أحب واسنى جائزة وهو أكثر بره وعطاء وانزله منزلاً سرياً، وابر الفضل وشكر فعله، ثم ولى الرشيد جعفر المغرب كله من الانبار الى افريقية في سنة ست وسبعين ومائة وقلد الفضل المشرق كله من النهروان الى أقصى بلاد الترك، فأقام جعفر بحضرة الرشيد وشخص الفضل الى عمله في سنة ثمان وسبعين ومائة وودعه الرشيد والاشراف والوجوه))[٥٧].

((يذكر الطبري انه في سنة ١٧٨ شخص الفضل بن يحيى الى خراسان واليا عليها فأحسن السيرة بها وبني المساجد والرباطات وراء النهر فخرج اليه خار اخره ملك أشرو سنة وكان ممتنعاً وذكر ان الفضل اتخذ بخراسان جنداً من العجم اسماهم العباسية وجعل ولاء هم لهم وان عدتهم بلغت خمسمائة الف رجل وانه قدم منهم بغداد عشرون الف رجل فسموا بغداد الكرنبية وخلف الباقي منهم بخراسان على أسمائهم ودفاترهم وفي ذلك يقول مروان بن أبي حفصة

كتائب التي لعباس قد عرضت　　　ما ألف منها العجم والفرس

---

[٥٥] اليوزيكي، توفيق سلطان، الوزارة نشأتها، وتطورها في الدولة العباسية، ط٢، ١٩٧٦، ص ٦٠ .

[٥٦] الجهشياري، ابي عبد الله بن عبدوس، الوزراء والكتاب، ١٩٣٨، ١٤٥ .

[٥٧] الجهيشاري، ابي عبد الله بن عبدوس، والوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٤٦ .

أثبت خمسمائة في عدادهم　　　من الألوف التي أخصت لك الكتب

ولما قدم الفضل بن يحيى من خراسان خرج الرشيد الى بستان ابي جعفر يستقبله وتلقاه بنو هاشم والناس من الكتاب والاشراف فجعل يصل الرجل بالألف ألف وبالخمسمائة الف.

((وفي سنة ١٧٩ انصرف الفضل بن يحيى عن خراسان واستخلف محله عمرو بن شرحبيل))[٥٨].

ويذكر الجهشياري ان الفضل عندما كان في خراسان :

((امر بهدم البيت المعروف بالنويهار فلم يقدر على هدمه لوثاقته وعظم المؤونة عليه فهدم نه قطعة وبنى فيها مسجداً))[٥٩].

((وفي سنة ١٨٠ ان العصبة كما أحدثت بالشام بين أهلها وتفاقم امرها اغتنم بذلك من امرم الرشيد فعقد لجعفر بن يحيى على الشام وقال له اما ان تخرج انت او اخرج انا فقال له جعفر بل اقبل بنفيي فشخص في جلة الكراع والسلاح وجعل علم شرطة العباس بن محمد بن المسيب بن زهير وعلى حرسه شبيب بن حميد بن قحطية فأتاهم فأصلح بينهم وقتل زواقيلهم والمتلصصة منهم، ولم يدع بها رمحاً ولا فرساً فعادوا الى الأمن والطمأنينة واطفأ تلك الثائرة فقال منصور انمري لما شخص جعفر

لقد أوقدت بالشام نيران فتنة　　　فهذا أوان الشام تخمد نارها

اذا جاش موج البحر من آل برمك　　　عليها خبث شبانها وشرارها

رماها امير المؤمن بجعفر　　　وفيه تلافى صدعها وانجبارها

وولى جعفر بن يحيى صالح بن سليمان البلقاء وما يليها واستخلف على الشام عيسى بن العلي وانصرف فأزداد الرشيد له اكراماً)) [٦٠].

ويورد الطبري ما قاله جعفر بن يحيى عن مثوله بين يدي الرشيد قادماً من الشام مما يدل على حسن بيانه وفصاحة لسانه، ولم اتطرق في بحثي هذا الى نص هذا الحديث حيث يشرح جعفر تفاصيل اجراءاته في الشام وولائه وحبه للخليفة . ((وكان الرشيد يسمي جعفراً اخي ويدخله معه في ثوبه وقلده بريد الآفاق ودور الضرب والطرز في جميع الكور . وكان جعفر بليغاً كاتباً وكان اذا وقع نسخت توقيعاته وتدورست بلاغاته))[٦١].

---

[٥٨] الطبري، ابي جعفر بن محمد بن حرير، تاريخ الأمم والملوك، ط٦، مطبعة الاستقامة القاهرة، ١٩٣٩، ص٤٦٣ .

[٥٩] الجهيشاري، ابي عبدالله بن عبدوس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٤٧ .

[٦٠] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الاستقامة القاهرة، ١٩٣٩، ص٤٦ .

[٦١] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٥٨ .

ومما يدل على عظم منزلة جعفر البرمكي عند الرشيد قصته مع عبد الملك بن صالح كما وردت في العقد الفريد لأبن عبد ربه ((قال جعفر بن يحيى يوقا اني استأذنت امير المؤمنين في الحجامة واردت ان اخلو بنفسي وافر من اشغال الناس واتوحد فهل انت مساعدي قلت جعلني الله فداك انا اسعد بمساعدتك

وأنس بمقالاتك فقال بكر الى يكور المغراب فأتيت عند الفجر الثاني فوجدت الشمعة بين يديه وهو قاعد ينتظرني للميعاد قال فصلينا ثم افضنا في الحديث حتى الى وقت الحجامة فأتى الحجام فحجمنا في ساعة واحدة ثم قدم الينا الطعام فأطعمنا فلما غسلنا أيدينا خلع علينا ثياب المنادمة ومنا بالخلوق وظللنا بأسر يوم مر بنا ثم انه تذكر حاجة فدعا له الحاجب فقال له اذا جاء عبد الملك القهرمان فأذن له فنسي الحاجب وجاء عبد الملك بن صالح الهاشمي على جلالته وسنه وقدره وادبه فأذن له الحاجب فما راعنا الا طلعة عبد الملك بن صالح فتغير لذلك وجه جعفر بن يحيى وتنغص عليه ما كان فيه فلما نظر اليه عبد الملك على تلك الحالة دعا غلامه فدفع اليه سيفه وسواده وعمامته ثم جاء فوقف على باب المجلس فقال اصنعوا بنا ما صنعتم بأنفسكم قال فجاء الغلام فطرح عليه ثياب المنادمة ودعا بطعام فطعم ثم دعا بالشراب فشرب ثلثا ثم قال ليخفف عني فأنه شيء ما شربته قط فتهلل وجه جعفر فرحا وقد كان الرشيد حاور عبد الملك على المنادمة فأبى ذلك وتنزه عنه ثم قال له جعفر بن يحيى جعلني الله فداك قد تفضلت وتطولت فهل من حاجة بتلفها مقدرتي وتحيط بها نعمتي فأقضيها لك مكافأة لما صنعت قال بلى ان قلب امير المؤمنين عاتب علي فتسأله الرضا عني فقال قد رضي عنك امير المؤمنين ثم قال وعلى أربعة الاف دينار قال هي حاضرة ولكن من مال امير المؤمنين أحب الي من مالي قال وابني إبراهيم احب ان اشد ظهره بمصاهرة امير المؤمنين قال قد زوجه ابنته عائشة الغالية قال واحب ان تخفق الالوية على رأسه بولاية قال ولاه امير المؤمنين مصر قال فأنصرف عبد الملك ونحن نعجب من اقدام جعفر على الرشيد من غير استئذان فلما كان الغد وقفنا على باب امير المؤمنين ودخل جعفر فلم يلبث أن دعى بأبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن وإبراهيم بن عبد الملك فعقد له وحملت البدر الى عبد الملك وكتب سجل إبراهيم على مصر وخرج جعفر فأشار الينا فلما صار الى منزله ونحن خلفه نزل ونزلنا نزوله فألتفت الينا فقال تعلقت قلوبكم بأول أمر عبد الملك فأحببتم ان تعرفوا آخره واني لما دخلت على امير المؤمنين ومثلت بين يديه سألني عن أمسي فابتدأت احدثه بالقصة من أولها الى اخرها فجعل يقول احسنت والله ثم قال فما اجبته فجعلت اخبره وهو يقول احسنت وخرج إبراهيم والياً على مصر)) [٦٢] .

---

[٦٢] ابن عبد ربه، شهاب الدين احمد الاندلسي، العقد الفريد، ج٣، مكتب الهلال، ص ٢٧-٢٨ .

ويقول الجهشياري :

((واحب الرشيد تقليد جعفر الخاتم وكان الى الفضل فقال ليحيى بن سلمان اريد ان اقع بهذا توقيعاً لا يجري العزل للفضل، فكتب عنه الى يحيى بن خالد : ان امير المؤمنين رأبان ينقل خاتم الخلافة من يمينك الى شمال كورد الرشيد الى هرثمة بن ايمن الحرس، وكان الى جعفر فقال له جعفر :

ما انتقلت عني نعمة صارت اليك))[٦٣] .

بينما يذكر الطبري انه :

((في سنة ١٨٠ اخذ الرشيد الخاتم من جعفر بن يحيى فدفعه الى ابيه يحيى بن خالد، وفيها أيضا ولّى جعفر بن يحيى خراسان واستعمل جعفر عليهما محمد بن الحسن بن قحطيه))[٦٤].

((وكان محمد بن الرشيد بن حجر بن جعفر بن محمد بن الاشعث ثم صرف الرشيد جعفر بن محمد بن الاشعث وجعل محمداً في حجر الفضل بن يحيى واسكنه معه في قصره المعروف بالخلد وضم اليه اعماله ودواوينه .

ان الفضل بن يحيى لما صار الى خراسان فرق فيهم اموالاً واخذ البيعة لمحمد بالعهد بعد الرشيد وسمّاه الأمين فبايع الناس له)) [٦٥] .

كما يذكر الجهشياري: ((ان المأمون كان في حجر محمد بن خالد بن برمك فنقله الرشيد الى حجر جعفر فأشار الرشيد بيعته للعهد بعد محمد وقام بالأمر حتى عقده له وشخص به معه من الرقة الى مدينة السلام حتى اكد البيعة له واخذ الايمان على بني هاشم والوجوه بها وكاتب العمال في جميع النواحي بذلك ثم انصرف الى الدقة))[٦٦] .

ويضيف الجهشياري قوله :

((وكان جعفر يساعد الرشيد على كل شيء وكان يحيى يعتب على جعفر من دخوله مع الرشيد فيما يدخله ويتخوف عليه من عاقبته فذكر ان يحيى كتب الى جعفر يوماً في شيء عتب عليه منه من هذا:

اني انما اهملتك ليعثر الزمان بك عشرة تعرف بها أمر وان كنت اخشى ان تكون التي

---

[٦٣] الجهيشاري، ابي عبد الله محمد بن عبدووس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٦١ .

[٦٤] الطبري، ابي جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك،ج٦، ١٩٣٩، ص ٤٦٩ .

[٦٥] الجهيشاري، ابي عبد الله محمد بن عبدووس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٦٥ .

[٦٦] المصدر نفسه، ص١٦٥ .

لاشروى لها))[٦٧].

((مما تقدم نستطيع ان نقف على مبلغ وثوق الرشيد بالبرامكة وتفويضه أمور دولته اليهم ولهذا لا نعجب اذا انصرف الناس اليهم ونظم الشعراء القصائد الرائعة في مدحهم والتغني بكلامهم . وقد أشار صاحب الغزي بذكرهم فقال :

كان يحيى وبنوه كالنجوم زاهرة والبحور زاخرة والغيوث ماطرة، أسواق الآداب عندهم نافقة ومراتب ذوي الحرمات عندهم عالية والدنيا في ايامهم عامرة وأبهة المملكة ظاهرة))[٦٨].

ويقول ابن خلدون عن البرامكة :

((وكانت البرامكة من محاسن العالم ودولتهم من اعظم الدول وهم كانوا محاسن الملة وعنوان دولتها))[٦٩].

((ولم يخرج عن خلافة الرشيد احد من بني العباس بسبب تركه الأمور في يد البرامكة، بل إنه ارضى كلاً من الحزب العربي والحزب الفارسي))[٧٠] .

يتبين من كل ما عرضنا أن الفترة التي تكلمنا عنها كانت تمثل المرحلة الحسنة في علاقة الرشيد مع البرامكة، يقول الدكتور فاروق عمر: ((ان سلطة البرامكة المطلقة لم تستمر اكثر من اربع سنين ذلك ان وفاة الخيزران سنة ١٧٣هـ كانت بداية لنهاية نفوذهم الذي بدأ يتقلص بصورة تدريجية على الرغم أنها بطيئة ان موت الخيزران يعتبر بداية لنهاية نفوذ البرامكة؛ لأن الخيزران كانت السند المهم ليحيى البرمكي فحسب، بل لان موتها اخلى الجو ليحيى البرمكي وأولاده لكي يتصرفوا في الأمور بسلطة مطلقة اكثر من ذي قبل، الأمر الذي جعل الخليفة يشعر أكثر من أي وقت مضى يشغل نفوذهم وتماديهم))[٧١] .

ثم بدأت بوادر المرحلة السيئة في علاقة الرشيد مع البرامكة فيقول الجهشياري صرف الرشيد محمد بن خالد بن برمك عن حجاته وقلدها للفضل بن الربيع في سنة تسع وسبعين ومائة [٧٢].

---

[٦٧] المصدر نفسه، ص ١٧٧ .

[٦٨] الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الأسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص ٢١٤ .

[٦٩] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث، القسم الأول، ص ٤٧٥ .

[٧٠] الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الأسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص ٢١٥ .

[٧١] الدكتور فاروق عمر، العباسيون الأوائل، ج٣، ١٩٨٢، ص٢٢ .

[٧٢] الجهشياري، ابي عبد الله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص١٨٤ .

((وفي سنة ١٨٠ عزل الرشيد الفضل بن يحيى عن طبرستان والرويان وولى ذلك عبدالله ابن خازم وعزل الفضل أيضا عن الري ووليها محمد بن يحيى بن الحارث بن شخير)) [٧٣]

ويذكر الجهشياري ((ان يحيى بن خالد دخل يوماً على الرشيد بغير اذن فنكر ذلك منه وخاطب به طبيبه جبريل بن نجيشوع منصرفاً يدعى مواجهته وكان حاضراً فقال ليحيى هو عادتي يا امير المؤمنين، وإذ قد تكرث مني فسأكون في لطبقة التي تجعلني فيها فأستحى هارون وقال ما اردت ما يكره))[٧٤] .

ويذكر الطبري((ان يحيى بن خالد دخل على الرشيد فقام الغلمان اليه فقال الرشيد لمسرور الخادم مر الغلمان الا يقوموا ليحيى اذا دخل الدار قل فدخل فلم يقم اليه احد فأريد لونه وقال وكان الغلمان والحجاب بعد ان رأوه وارضوا عنه قال فكان ربما استسقى الشرب من الماء او غيره فلا يسقونه وبالحرى ان سقوه ان يكون ذلك بعد ان يدعو بها مراراً[٧٥]. ويذكر الجهشياري ((ان الرشيد صرف الفضل بن يحيى عن الاعمال التي كان يتقلدها اولاً ثم ظهر من الرشيد سنة ثلاث وثمانين ومائة سخط على الفضل بن يحيى فشخص اليه منالرقة ومعه زبيدة بنت منير فرضى عنه واقره على الأمين لحضانته ولم يرد اليه شيئاً من اعماله،

ويضيف الجهشياري :

دخل يحيى على الرشيد لما ابتدأت حاله في الفساد وهو قال فرجع، فعرف خبره، فقال لبعض الخدمة الحق يحيى فقل له : خنتني فأتهمتني : فقال للرسول تقول له : يا أمير المؤمنين اذا انقضت المدة كان الحتف في الحيلة والله ما انصرفت عن خلوتك الا تخفيفاً عنك))[٧٦].

((ورفع الرشيد جعفر بن الحرس الخلافي وعينه له هرثمة بن أيمن أحد كبار قداده واتهم موسى بن يحيى عند الرشيد بمدينة خراسان للوثوب بالخلافة فلم يحين سنة ١٨٦ ثم اطلقه بعد توسط ام الفضل وبعد وعد من يحيى بضمان ابنه))[٧٧].

---

[٧٣] الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الأشتقامة، القاهرة، ١٩٣٩، ص ٤٦٩ .

[٧٤] ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث، القسم الأول، ص ٤٧٤ .

[٧٥] الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الأستقامة، القاهرة ١٩٣٩، ص ٤٨٥ .

[٧٦] الجهشياري، الوزراء والكتاب، ط١، ١٩٣٨، ص ١٧٩-١٨٠ .

[٧٧] شاكر مصطفى، في الفكر العباسي، ج١، دمشق ١٩٥٧، ص ٢٠٨ .

المبحث الرابع
نهاية البرامكة أسبابها ودلالاتها

((وكانت نهاية البرامكة على يد الرشيد في سنة ١٨٧ فيذكر ابن الاثير انه في هذه السنة أوقع الرشيد بالبرامكة وقتل جعفر بن يحيى))[٧٨].

ويقول المسعودي :

((وكان إيقاع الرشيد بالبرامكة في سنة سبع وثمانين ومئة))[٧٩].

ويذكر ابن كثير ((في سنة سبع وثمانية ومائة كان مهلك البرامكة على يد الرشيد))[٨٠] .

ويذكر ابن العبري :

((في سنة سبع وثمانية ومائة أوقع الرشيد بالبرامكة وقتلك جعفر بن يحيى البرمكي وحبس اخاه الفضل واباه يحيى بالرقة حتى ماتا، وكتب الى العمال في جميع النواحي بالقبض على البرامكة واستصفى أموالهم))[٨١].

ويذكر المسعودي في التنبيه والاشراف :

((ان الرشيد تكب البرامكة في صفر سنة ١٨٧ وقتل جعفراً وذلك لسبع عشرة سنة ضلّت من خلافته ودفع خاتم الخلافة بعد ايقاعه بهم الى علي بن يقطين وغلب عليه الفضل بن الربيع وإسماعيل بن صحيح الى ان مات))[٨٢] .

((ولما حج الرشيد سنة سبعة وثمانين ومائة ورجع من حجه ونزل الانبار أرسل مسروراً الخادم في جماعة من الجند ليلاً فأحضر جعفر بباب الفسطاط واعلم الرشيد فقال أنتني برأسه فطفق جعفر يتذلل ويسأله المراجعة في امره حتى قذفه الرشيد بعصا كانت في يده وتصدره فخرج واتاه برأسه وحبس الفضل من ليلته وبعث من احتاط على منازل يحيى وولده وجميع موجودهم وحبسه في منزله، وكتب من ليلته الى سائر النواحي يقبض أموالهم ورقيقهم وبعث من الغد يشلو جعفر وامر ان يقسم قطعتين وينصبان على الجسر، وأعطى محمد بن خالد من النكبة ولم يضيق على يحيى ولا بنيه الفضل ومحمد وموسى))[٨٣].

---

[٧٨] ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ص ٦٢ .

[٧٩] المسعودي، ابي الحسن بن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٣، طبعة جديدة، دار الاندلس، بيروت سنة ٣٤٦، ص ٣٦٨ .

[٨٠] ابن كثير، عماد الدين ابي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، سنة ٧٧٤ هـ ، البداية والنهاية في، ج١٠، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ص ١٨٩ .

[٨١] ابن العبري، العلامة غوريغورس الملطي، تاريخ مختصر الدول، ط١، ١٨٩٠، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان .

[٨٢] المسعودي، ابي الحسن بن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والأشراف، بيروت ١٩٦٥، ص ٣٣٦ .

[٨٣] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث، القسم الأول، ص ٤٧٤ .

((وقد كان مقتل جعفر ليلة السبت مستهل صفر من سنة سبع وثمانية ومائة، وكان عمره سبعاً وثلاثين سنة، ومكث وزيراً سبع عشرة سنة))[٨٤].

الا ان المسعودي يقول ((قتل جعفر بن يحيى وهو ابن خمس وأربعين سنة)).

ويقول الطبري :

((وحبس يحيى بن خالد مع الفضل ومحمد في دير القائم وجعل عليه حفظه من قبل مسرور الخادم وهرثمة بن ايمن ولم يفرق بينهم وبين عدة من خدمهم ولا ما يحتاجون إليه وصيّر معهم زبيدة بنت منير أم الفضل ودنانير جارية يحيى وعدة من خدمهم وجواريهم ولم تزل حالهم سهلة الى ان سخط الرشيد على عبد الملك بن صالح معهم بالتثقيف بسخطه وجدد له ولهم التهمة عند الرشيد فضيق عليهم))[٨٥].

ويقول ابن الاثير: ((إن من الاسباب مالا تعده العامة سبباً هو اقوى الأسباب ما سمع من يحيى بن خالد وهو يقول وقد تعلّق بأستار الكعبة في حجته اللهم ان كان رضاك ان تسلبني نعمك عندي فأسلبني اللهم ان كان رضاك ان تسلبني مالي واهلي وولدي فأسلبني الا الفضل ثم ولّى فلما كان عند باب المسجد رجع فقال مثل ذلك وجعل يقول اللهم انه سميع بمثلي ان يستشفي عليك اللهم والفضل وسمع ايضا يقول في ذلك المقام اللهم أن ذنوبي جمة عظيمة لا يهجيها غيرك اللهم ان كنت تعاقبني فأجعل عقوبتي بذلك في الدنيا وان أحاط ذلك بسمعي وبصري وولدي ومالي حتى يبلغ رضاك ولا تجعل عقوبتي في الآخرة)) [٨٦].

((وكان البرامكة يمنون على الرشيد بمعاونتهم له في شؤون الدولة فقال جعفر :

انظر كيف انه (الرشيد) يركب هذا المركب الوعر ما كفاه اننا اقمنا ملكه، ومهدنا امره حتى صار يحسدنا على ما آتانا الله من النعمة، فوالله لئن لم يرجع عن غيه ليكونن وبالأسريعاً عليه))[٨٧].

ويروي بعض المؤرخين قصته العباسية ويعتبرونها في قتل جعفر وانهاء نفوذ البرامكة، وهذه القصة يذكرها ابن الأثير ويذكرها المسعودي ويذكرها الطبري، على أن بعض المؤرخين يستهزئ

---

[٨٤] ابن كثير، عماد الدين ابي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، سنة ٧٧٤ هـ ، البداية والنهاية في، ج١٠، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ص ١٩٧ .

[٨٥] الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٣٩، ص ٤٩٢ .

[٨٦] ابن الاثير، ابي الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بأبن الأثير، الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ، ج٦، ص ٣٦ .

[٨٧] اليوزيكي، الدكتور توفيق سلطان، الوزارة، نشاتها وتطورها في الدولة العباسية، ط٢، ١٩٧٦، جامعة الموصل، ص ٧٠ .

بها ولا يعتبرها الا تحقيقاً وما انتشار هذه القصة الا بسبب المسحة العاطفية التي طغت على سرها والقصة كما يذكرها الطبري فيقول : الى رواية عن مسرور الخادم الكبير مفنداً هذه القصة بقوله : ((كأنك تريد ما تقوله العامة فيما ادعوه من امر المرأة ... لا والله ما الشيء من هذا اصل ولكنه من ملل موالينا وحسدهم)) .

ويناقش ابن خلدون هذه القصة وينفيها أصلاً ((ولا يعقل ان تقدم العباسية على ذلك وعصرها قريب عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين فأين يطلب الصون والعفاف اذا ذهبت منها))

واكد ابن كثير وغيره ان العديد من العلماء انكروا هذه الأسطورة التي وضعتها الأقلام الفارسية الحاقدة، خاصة وان متنها يغلب عليه الطابع الأسطوري المختلف .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فالعباسة كانت متزوجة من محمد بن سليمان وتوفي عنها، ثم تزوجت ثانية وثالثة، فلم تبق دون زوج، حتى أن الشاعر أبا نواس أخذ يتنور في شعره بأمرها ويقول اذا أراد رجل الموت فما عليه الا الزواج من العباسة)) [٨٨].

ويقول حسن خليفة :

((نسب بعض المؤرخين سبب التكية الى مجرد الملل وسأل سعيد بن سالم عن خيانة البرامكة الموجبة لغضب الرشيد عليهم فقال والله ما كان منهم ما يوجب بعض عمل الرشيد بهم، ولكن طالت أيامهم وكل طويل معلول، والله لقد استطال الناس الذين هم خير الناس أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وما سأوا مثلها عدلاً وامناً وسعة أموال وفتوح، وأيام عثمان (رضي الله عنه) حتى قتلوهما)) [٨٩].

يورد بعض المؤرخين أسباباً منها ((الى ان الرشيد وقف على ما كانوا يبطنونه من الزندقة))[٩٠].

((فقد ذكر ابن النديم ان البرامكة بأسرها الا محمد بن خالد كانت زندقة، ويؤكد ابن قتيبة ((ان البرامكة كانوا يرمون بالزندقة، وفي ذلك يقول الأصمعي:

اذا ذكر الشرك في مجلس　　　أضاءت له وجوه بني برمك
وان تليت عندهم آية　　　أتوا بالاحاديث عن مزدك

ويبرز ذلك من خلال احتضانهم للعناصر الشعرية من ادباء وكتاب وغيرهم وتشجيعهم لطغي العرب والنيل من رسالتهم الإنسانية تعصباً لقومهم الفرس. وموقفهم هذا يعيد للأذهان قول المنصور لجدهم خالد اِبن برمك حين نهاه عن نقض ايوان كسرى (يا خالد اتيت الى الميل الى

---

[٨٨] الدكتور فاروق عمر، العباسيون الأوائل، ج٣، ١٩٨٢، ص ٢٣ .

[٨٩] حسن خليفة، الدولة العباسية، قيامها وسقوطها، ط١، القاهرة، ص ٧٠ .

[٩٠] الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الادب العربي، العصر العباسي الأول، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٤ .

اصحابك العجم))[٩١].

من كل ما عرضنا تتوضح لنا العوامل المختلفة التي جعلت الرشيد يقدم على هذا الاجراء الحاسم، ومن كل ما عرضت تبرز لهذا العمل دلالات هو قوة الحكومة المركزية واقصد الخلافة متمثلة بشخص هارون الرشيد الذي ((أحاط انقلابه بالكتمان فلم يصرح لأحد من خاصته بنواياه نحوهم وان كان موقفه منهم في لسنوات القيلة السابقة لتكتيهم تدلنا انه اصبح يشعر بوجوب التخلص منهم))[٩٢].

والذي قاله الرشيد بشأن سرية ما ينوي القيام به قوله ((لو علمت يميني السبب الذي من أجله فعلت هذا لقطعتها))[٩٣].

((ولم يكن الرشيد غافلاً عن حقيقة الحال في دولته وعن السلطة الفعلية وإدارة الدولة أصبحت في يد البرامكة، وتذمر العرب استيائهم من خروج الامر من يدهم الى يد الفرس فعول من بداية عهده على استجلاب محبة شعبه، وسلك في سبيل الاحتفاظ بمكانته بين رعاياه عدة طرق منها، الاتصال بجمهور المسلمين عن طريق حجه المستمر فكان يحج سنة ويغزو سنة مدة خلافته الا سنوات قليلة، واذا ما خرج للحج صحبة كبار العلماء ورجال الدولة فيسير الخليفة في موكب عظيم مجتازاً المسافة بين بغداد ومكة .

وكان الرشيد في اثناء الطريق يغدق الهدايا على أهالي البلاد التي يمر بها واذا ما وصل الى مكة وزع الهبات والأموال على فقرائها وكذا الحال مع المدينة وكان يتصدق كل يوم بألف درهم على فقراء بغداد))[٩٤].

((لم تكن نكبة البرامكة مفاجئة، كما يظهر من بعض الاخبار او يعتقد بعض المؤرخين فنسيجها قد بدأ منذ وفاة الخيزران سنة ١٧٣هـ وثمة سلسلة من اعمال الرشيد تشهد بذلك وتدل على انه كان يراقبهم مراقبة شديدة، فهو قد عين الفضل بن الربيع عدوهم على خاتمة اول الامر، ثم صرف سنة ١٧٩هـ محمد بن خالد بن برمك عن مجابته واعطاها للفضل وولى في السنة التالية علي بن عيسى بن ما هان رغم معارضة يحيى على خراسان وهو عدو البرامكة وخراسان على ما هي في الولايات العباسية))[٩٥].

---

[٩١] عجمي محمود حطاب، رسالة ماجستير مؤسسات الخلافة في عهد هارون الرشيد، ص ٥٦ .

[٩٢] الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص ٢١٨ .

[٩٣] عجمي محمود حطاب، رسالة ماجستير (مؤسسات الخلافة في عهد هارون الرشيد)، ص٥٥ .

[٩٤] الدكتور جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني بعد الهجرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٤، ص٢١٤ .

[٩٥] شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي الأول، بغداد ١٩٤٤، ص١٦٦ .

ومما يدل على ان الرشيد تروى مدة طويلة قبل نكبة البرامكة،

((ما يرويه اليعقوبي عن إسماعيل بن صبيح الكاتب انه قال ((بعث الي الرشيد يوماً فقال : اني اريد ان أوقع بآل برمك ايقاعاً ما اوقعته بأحد واجعلهم أحدوثة ونكالاً الى الابد. ثم حال الحول وحول ثانٍ ثم حول ثالث، فلما كان رأس الحول الرابع قتلهم .

ويروي الجهشياري عن السندي بن شاهك (صاحب الشرطة)

ان الرشيد أسر اليه ان يستعد للقبض على البرامكة وحجز أموالهم قبل سنة من تنفيذ العقوبة))[٩٦].

((ولم تكن البرامكة ثورة عاطفية، فاصرار الرشيد علمياً منذ سنة ١٨٧هـ حتى وفاته سنة ١٩٣هـ لا يدع مجالاً لمثل هذا الفرض فإن البرامكة لم يقتلوا جميعاً في لحظة واحدة فقد بقي منهم ومن انصارهم عدد في السجون فلو كان الأمر من نزوات النفس العابرة لكان في السنوات لست لتي تلت النكبة ما يهدئ تلك النزوات))[٩٧].

ومن الدلائل على ان أمر التخلص من البرامكة هو أمر مبين من سنوات قبل تنفيذه ما ورد في كتاب العقد الفريد قصة يرويها عن اسحق بن علي بن عبد الله بن العباس يذكر فيها الرشيد شكه بالبرامكة لقريبة ثم يقول كان قتلهم بعد ست سنوات من ذلك اليوم والقصة كما وردت في العقد الفريد هي :

((وقال شاعر آخر :

ليس نبكي عليكم يا بني برمك ... ان زال ملككم فتقضى

بل نبكيكم لنا ولأنا لم ... نر الخير بعدكم حل ارضا

وحضر الفضل بن الربيع بعد نكبتهم جنازة حمدونة بن علي فذكر البرامكة فأطراهم ووضعهم ثم قال : كنا نعتب عليهم، فقد صرنا نتمناهم ونبكي عليهم، ثم انشد متمثلاً :

عقبت على سلم فلما فقدته ... وجريت اقواماً بكيت على سلم))[٩٨].

((وقال الرقاشي وقيل أبو نواس بعد نكبة البرامكة :

الان استرحنا واستراحت ركابنا ... وامسك من يجري ومن كان يجتدى

فقل للمطايا قد أمنت من السرى ... وطي الفيافي فدفدا بعد فدفد

---

[٩٦] الدوري، عبد العزيز، العصر العباسي الأول، بغداد ١٩٤٤، ص١٦٦ .

[٩٧] شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي، ج١، دمشق ١٩٥٧، مطبعة الجامعة السورية، ص ٢٠٩ .

[٩٨] الجهشياري، ابي عبد الله محمد لن عبدوس، الوزراء والكتاب، ط١ ١٩٣٨، ص٢١١ .

وقل للمنايا قد ظفرت بجعفر ولن تظفري من بعده بمسود

وقل للعطايا بعد فضل تعطلي وقل للرزايا كل يوم تجددي

ودونك سيفاً برمكياً مهنداً أصيب بسيف هاشمي مهند))[٩٩]

المصادر:

١. ابن الأثير، ابي الحسن علي ابن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بأبن الاثير الجزري الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ، ج٥، ج ٦، ت ٦٣٠هـ.

٢. ابن العبري، العلامة غريغوريوس الملطي، تاريخ مختصر الدول، ط١، ١٩٨٠، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ت ٨٦٥هـ .

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن جابر بن خلدون المغربي، تاريخ ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب .

٤. ابن عبد ربه، شهاب الدين احمد الإندلسي، العقد الفريد، ج٣، مكتب الهلال .

٥. ابن كثير، عماد الدين ابي الفداء إساميل بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية في التاريخ، ج١٠، مطبعة السعادة، ت٧٧٤ هـ .

٦. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج١، مراجعة وتعليق، الدكتور حسين مؤنس .

٧. الجهشياري، ابي عبد الله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب المتوفي سنة ٣٣١هـ، ط١، ١٩٣٨.

٨. حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها، ط ا، القاهرة

٩. حطاب، عجمي محمود حطاب، رسالة ماجستير (مؤسسات الخلافة في عهد هارون الرشيد)، اشراف الدكتور حسن فاضل ١٩٨٦.

١٠. الحموي، الشيخ الامام شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، المجلد الأول، بيروت، ١٩٥٥، ت٦٢٦هـ .

١١. الدكتور حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج٢، ط ١٠، ١٩٨٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة .

١٢. الدكتور فيليب، الدكتور ادورد جرجي، الدكتور جبرائيل جبور، تاريخ العرب (مطول)، ج٢، ١٩٥٠، القسم الثالث .

١٣. الدكتور محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الدولة العربية والإسلامية، ط٢ دار الفكر العربي، ١٩٦٤ .

١٤. ضيف، شوقي ضيف، تاريخ الادب العربي، الجزء رقم ٣ الخاص بالعصر العباسي الأول، ط دار المعارف القاهرة.

١٥. الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج ٦، مطبعة الاستقامة القاهرة، ١٩٣٩، ت ٣١٠هـ.

١٦. عبد العزيز الدوري العصر العباسي الأول، بغداد ١٩٤٤

١٧. عمر، الدكتور فاروق عمر، العباسيون الأوائل، ج ٣، ١٩٨٢ .

١٨. الفياض، عبدالله الفياض، تاريخ البرامكة، مطبعة الرشيد، بغداد ١٩٤٨.

١٩. القلقشندي، احمد بن عبدالله، مآثر الاناقة في معالم الخلافة، ج١، الكويت، ١٩٦٤، تحقيق عبد الستار احمد فراج .

٢٠. المسعودي، ابي الحسن بن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والاشراف، بيروت ١٩٦٥، ت ٣٦٤هـ.

٢١. المسعودي، الحسن علي بن الحسن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج٣، طبعة جديدة، دار الاندلس بيروت، ت ٣٤٦

٢٢. مصطفى، شاكر مصطفى، في التاريخ العباسي، ج ١، مطبعة الجامعة السورية .

٢٣. اليوزيكي، د توفيق سلطان اليوزيكي، الوزارة نشأتها وتطورها في الدولة العباسية .

---

[٩٩] ابن الأثير، ابي الحسن علي ابن ابي الكرم محمد بن عبد الكريم عبد الواحد الشيباني المعروف بأبن الأثير الجزري الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ، ج٦، ص٦٤ .

اكتشاف الامريكتين في مؤلفات القدامى والمحدثين

الأستاذ الدكتور عباس فاضل السعدي
أستاذ الجغرافية والدراسات السكانية/ جامعة بغداد

الملخص:

يُنسب اكتشاف الأمريكتين الى الإسباني كريستوفر كولومبس سنة ١٤٩٢م لكنه اعتقد أنه وصل الى بعض جزر الهند، ومن هنا سُميت بـ(جزر الهند الغربية). وفيما بعد سافر إليها البحارّة الفلورنسي (أمريكو) فقال أن كولومبس قد اكتشف عالم جديد هو (أمريكا) نسبةً الى اسمه (أمريكو).

ومن بين الدلائل التي تشير الى أسبقية العرب المسلمين لاكتشاف الأمريكتين، اكتشاف عملات عربية قديمة قرب الساحل الفنزولي تعود الى القرن الثامن الميلادي، ووجود قبائل مسلمة قديمة في البرازيل وجزر البحر الكاريبي وجنوب أمريكا وشمالها مثل قبائل المنسيك والمايا في أمريكا الوسطى والماندنيغو في أمريكا الجنوبية وكندا، ولهم علاقات تجارية مع بقية السكان الأصليين وغيرهم. فضلاً عن وجود كلمات عربية متداولة عندهم، وتشابه طرق المعيشة بين قبيلة الأزتك والعرب المسلمون لاسيما لباس الجلباب الطويل المحتشم عند نساء الأزتك. كذلك وجود أسماء لمدن عربية في الأمريكتين مثل مكة والمدينة وماركو (مراكش) وفاس وتلمسان وغيرها، وهي تشير الى هجرة مبكرة الى المنطقة سبقت كولومبس. وأشارت وثيقة (سنج) الصينية (١١٧٨م) الى أسبقية العرب المسلمين في اكتشاف الأمريكتين بـ(٣١٤ عاماً) قبل كولومبس.

وفضلاً عما تقدم تمَّ اكتشاف وثائق إسلامية باللغة العربية ترجع الى العهد الأندلسي اكتشفتها المؤرخة الإسبانية (لويزا الفاريز) في قصرها أثناء ترميمه، فيها وصف كامل لأمريكا وللمسلمين في العالم الجديد منها ممارسة الأندلسيين للنشاط التجاري مع أمريكا اللاتينية قبل وصول كولومبس مثل تجارة الذهب والذرة والأنناس وغيرها. وأبرز نتيجة تمخضت عن وصول كولومبس الى الأمريكتين هي القضاء على حضارة السكان الأصليين وإبادة ٩٠٪ منهم.

The Discovery of The Americas in The Works of The Ancient and Modern Scholars

Prof. Dr. Abbas Fadhil Al Saadi
Professor of Geography and Population Studies / University of Baghdad

Abstract

The discovery of the Americas is attributed to the Spaniard Christopher Columbus in 1492 AD, but he believed that he had reached to some of the islands of India, hence the name (Islands of West India). Later, the Florentine sailors (Americo) traveled to it, and said that Columbus had discovered a new world, which is (America) according to his name (Americo).

Among the evidences that indicates the primacy of Arab Muslims in discovering the Americas is the discovery of ancient Arabic coins near the Venezuelan coast dating back to the eighth century AD, and the presence of ancient Muslim tribes in Brazil, the Caribbean islands, South and North America, such as the Mansik and Mayan tribes in Central America and the Mandingos in South America and Canada. And they have trade relations with the rest of the indigenous population and others. In addition to the presence of Arabic words in circulation among them, and the similarity of the ways of living between the Aztec tribe and the Arab Muslims, especially the long, modest robes of Aztec women. There are also names of Arab cities in the Americas, such as Mecca, Medina, Marco (Marrakesh), Fas, Tlemsan, and others which refer to the early migration to the region that preceded Columbus. The Chinese document (Singh) (1178 AD) referred to the primacy of Arab Muslims in discovering the Americas by (314 years) before Columbus.

In addition to the aforementioned, Islamic documents were discovered in the Arabic language dating back to the Andalusian era that were discovered by the Spanish historian (Luisa Alvarez) in her palace during its restoration, in which there is a full description of America and Muslims in the New World, including the Andalusians’ practice of commercial activity with Latin America before the arrival of Columbus, such as trade in gold, corn, pineapples and others. The most prominent result of Columbus's arrival to the Americas is the elimination of the indigenous civilization and the extermination of 90% of them.

المقدمة:

يهدف البحث الذي نحن بصدده الى إلقاء الضوء على مكتشفي الأمريكتين، هل هم الأوربيون، كما يروج إلى ذلك الكثير من الباحثين الغربيين، أم العرب المسلمون، كما يشير الباحثون المنصفون.

ومن الهدف تم تحديد مشكلة البحث بهيئة سؤال مفاده: مَنْ اكتشف الأمريكتين: الأوربيون أم العرب المسلمون؟ وتجيب فرضية البحث أن الدلائل تشير إلى أن العرب المسلمين هم من اكتشف الأمريكتين؛ ولغرض الوصول الى الإجابة عن التساؤل المطروح استُخدِمَ المنهج الوصفي والتاريخي وتتبع الأحداث بشأن موضوع الدراسة اعتماداً على المصادر القديمة والحديثة.

وتشير الدلائل إلى أن أصل تسمية أمريكا يعود إلى يوم ٢٥ إبريل (نيسان) من عام ١٥٠٧م، وأُطلقت هذه التسمية في البداية على أمريكا الجنوبية ثم شملت الأمريكتين، وظهرت هذه التسمية في مدينة "سنت دي" الفرنسية على خارطة صغيرة للكرة الأرضية، وإلى جانبها خارطة جدارية كبيرة ظهرت فيها الأراضي الأمريكية منفصلةً عن آسيا.

واشارت نظريات أصول السكان الأمريكان الأصليين إلى أن الصيادين من الهنود الحمر كانوا قد قدموا من آسيا بإتجاه الشرق وصولاً إلى (ألاسكا) في أمريكا الشمالية بعد ان عبروا جسر (بيرنغ) البري قادمين من سيبيريا منذ أكثر من ١٣٠٠٠ عام.

وتوصلت دراسة علمية حديثة إلى كيفية وزمان وصول البشر من آسيا إلى الأمريكتين بالاعتماد على جمجمة رضيعة من الأمريكان الأصليين يعود عمرها إلى (١١٥٠٠ عام)، توفيت في سن ستة أسابيع وأُستخرجت رفاتها من موقع بولاية ألاسكا. وكشفت الدراسة عن موجة هجرة واحدة إلى الأمريكتين عبر الجسر البري المشار إليه (بيرنغ) في العصر الجليدي. وبعد عبورها الجسر المذكور انقسمت على شعبتين: ذهبت الأولى على الجليد باتجاه الجنوب وانتشرت في الأمريكتين، والثانية، وهي المعروفة باسم (أبناء بيرنغ القدماء) ومنهم تنحدر الطفلة الرضيعة.

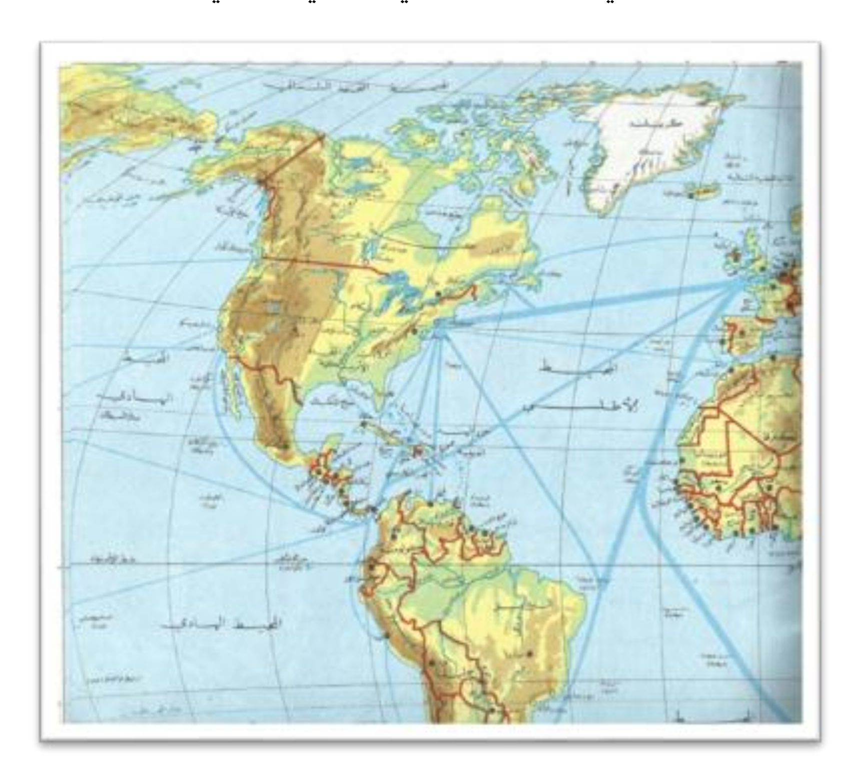
اكتشاف كولومبس للقارة الأمريكية والإستكشافات التي سبقته:

أبحر، وللمرة الأولى، كريستوفر كولومبس من (لاغوميرا) التابعة لجزر كناري في ٣ آب ١٤٩٢م (٨٩٨هـ) في المحيط الأطلسي بثلاث سفن تحمل العلم الإسباني وعلى متنها ١٢٠ بحاراً ووصل إلى جزر الأنتيل في أمريكا الوسطى يوم ١٠ تشرين الأول من السنة نفسها. واعتقد أنه وصل بعض جزر الهند فأطلقوا عليها اسم (جزر الهند الغربية) إلى أن سافر إليها، فيما بعد،

البحّار الفلورنسي (أمريكو) وقال أن كولمبس اكتشف عالماً جديداً أُطلق عليه إسم (أمريكا) نسبةً إلـى أمريكـو المـذكور. ويـرى "جـون كـابوت"، المـلاّح الإيطـالي أن اكتشـاف أمريكـا الشـمالية تـمَّ في ٢٤ يونيو ١٤٩٧ تحت إشراف هنري السابع ملك إنكلترا[١].

الشكل (١)

طرفي المحيط الاطلسي الشرقي والغربي



غير أن (منزيس)، ضـابط البحريـة البريطانيـة، ذكـر أن بحـاراً صـينياً مسلماً يُدّعى (تشـينغ هـي) اكتشف أمريكا عام ١٤٢١، اي قبل كولومبس بأكثر من ٧٠ عاماً. فقد أبحر برفقة ٣٠٠ سفينة تحمـل ٣٠ ألـف رجـل فـي العـام المـذكور لتوسـيع أُسـرة (مينـج) الحاكمـة فوصـل أمريكـا وأنشـأ مستوطنة صغيرة فيها قبل أن يعود إلى الصين. وخلال رحلته رسم خرائط بحرية مهمة استفاد منها كولومبس في رحلته المعروفة إلى أمريكا[٢]، وهناك من يتشكك بهذه الرواية[٣].

---

[١] إكتشاف أمريكا: وكيبيديا – الموسوعة الحرة، ٢٠١٣/٩/٢٢: إكتشاف أمريكا https://ar.wiqipedia.org/wiki

[٢] فهد عامر الأحمدي،" أول مسلم إكتشف امريكا.. لم يأتِ من الصين"، جريدة الرياض، العدد ١٣٤٧٤، الأحد ١٥ مايو ٢٠٠٥.

[٣] الصينيين أم المسلمين أم كولومبس أم الفايكنك: مَنْ آكتشف امريكا اولاً، عربي بوست، ٢٠١٨/٩/١٨: https://arabipost.net,sep 18,2018

ولا يستبعد أن يكون البحّار الصيني (تشينغ هي) قد أفاد من وثيقة (سنج) في رحلته عام ١٤٢١، وهي مخطوطة محفوظة في متحف تايوان التي قُدمت عام ١١٧٨ إلى إمبراطور الصين، وفيها ما يشير الى أن البحّارة العرب هم الذين اكتشفوا الأراضي الجديدة المعروفة باسم "مولان بي" وهي أمريكا حالياً(٤).

وأورد الباحث (فهد عامر) أدلة تثبت استعانة كولومبس في رحلته البحرية بمرشدين مسلمين مغاربة سبق أن زاروا أمريكا. ومن بين المرشدين المسلمين الذين استعان بهم المستكشف الإسباني "ديفيز" مرشد مغربي يدعى (إسطفان) وهو من قرية أزمور المجاورة للدار البيضاء والذي قتله الهنود الحمر عام ١٥٣٩ في نيو مكسيكو. وسبق أن استكشف مع ثلاثة من عرب ولاية فلوريدا لصالح حملة (نارفيز) ثم استوطن أرزونا، وكان ضمن أول ثلاثة أفراد عبروا إلى القارة الامريكية(٥).

وذكر الدكتور "كمال النمر" في كتاب (أحوال التربية الإسلامية في أمريكا) أن بعض البحّارة المسلمين انطلقوا من الأندلس عام ١١٥٠م واستقروا على شواطِئ الأرض المعروفة الآن بـ (البرازيل). كما وجدت في إسبانيا تقارير تعود إلى عام ١٧٩٠ عن مغاربة مسلمين هاجروا من إسبانيا – زمن الاضطهاد – وسكنوا جنوب كاليفورنيا وفلوريدا(٦).

وعلى الرغم من استكشاف كولومبس Columbus للأمريكيتين، إلّا أنه تسبب في أسوأ كارثة ديموغرافية. فضلاً عن المعاملة المهينة التي قام بها الأوربيون للأمريكان الأصليين بحيث أبادوا ثقافتهم، والغرب ما يزال يكرم الملاح الإيطالي كولومبس حتى يحافظ على صورة مجيدة للتاريخ الأمريكي. وفي يوم وصول كولومبس إلى أمريكا في ١٢ تشرين الأول من عام ١٤٩٢ يتم سنوياً الاحتفال في الولايات المتحدة بما يُسمّى (يوم كولومبس). وأصبح هذا اليوم – في عام ١٩٣٧ – عطلة رسمية في جميع الولايات الأمريكية. ومن دلائل إبادة الأوربيين البيض للسكان الأصليين في أمريكا انخفاض نسبتهم، بين عامي ١٤٩٢ (وهي بداية اكتشاف كولومبس لأمريكا) و١٦٥٠، بنحو ٩٠٪ من سكان أمريكا الأصليين(٧) في غضون قرن ونصف القرن.

أما أقدم النظريات عن اكتشاف الأمريكتين فهي ما ذكره المؤرخ الأمريكي (ديو دوريس) من

---

(٤) فهد عامر الاحمدي، مصدر سابق، عدد ١٣٤٧٤.

(٥) المصدر نفسه، عدد ١٣٤٧٤.

(٦) هاني ضوَّة، وثائق تاريخية، العرب إكتشفوا أمريكا قبل كولومبس/ مصراوي، ٤ فبراير ٢٠١٧: www.masrawy.com,Feb 4,2017

(٧) مدني قصري، وكانت أمريكا مسلمة قبل إكتشاف كولومبس للقارة، حفريات، ٢٠١٨/٣/١٨: www.hafryat.com,mar 18, 2018

أن القرطاجيين في تونس، عام (١٠٠ ق. م.)، كانوا يعرفون جزيرة كبيرة وبعيدة جداً في المحيط الأطلسي كانت مصدر ثروتهم. ووجدت فخاريات وأدوات نحاسية وبرنزية وأسلحة ونقوش قرطاجية في أماكن عدة من الأمريكتين تعود للمدة ٣٥٠-٣٢٠ ق. م.[٨] تؤيدها خارطة أُكتشفتْ على قطعة نقود ذهبية فينيقية في قرطاج بتونس تعود إلى المدة ذاتها، حيث توجد خارطة أسفل القطعة الذهبية المذكورة يظهر فيها العالم القديم والبحر المتوسط والامريكتين[٩].

وفي عام ١٩٦٠ اكتشف علماء آثار نرويجيون أن الفايكنك قد وصلوا إلى الساحل الشمالي الشرقي لكندا الحالية في القرن العاشر الميلادي (بين عامي ٩٨٩ و١٠٢٠م)، على حين كان كولومبس على قناعة أنه وصل إلى جزر الهند الشرقية[١٠]، أي قبل خمسة قرون من وصول كولومبس.

وهناك سجلات تاريخية تشير إلى قيام العرب المسلمين بعدة رحلات للوصول إلى ما وراء بحر الظلمات. فذهب بعضهم وعاد، في حين لم يعد بعضهم الآخر. وينقل "فؤآد سزكين"، الباحث الألماني من أصل تركي، عن المسعودي (٣٤٥هـ/٩٥٦م) في كتابه المفقود "مرآة الزمان" أن بحارين من الأندلس قد خاطروا بحياتهم مراراً وتكراراً فقاموا برحلات عبر المحيط نحو الغرب ومن بينهم رجل من قرطبة يُدعى (الخشخاش بن سعيد بن الأسود) عَبَرَ بحر الظلمات مع جماعة من أصحابه الشبان على متن بعض السفن ووصلوا (أرض ما وراء بحر الظلمات). وبعد مدة طويلة عادوا سنة ٨٨٩م محملين بغنائم كثيرة من الذهب ووجدوا أناساً في الأرض التي وصلوها، وتمَّ ذلك قبل وصول كولومبس بنحو ستة قرون. وقال (سزكين) أيضاً أن العرب المسلمين "وصلوا إلى القارة الكبيرة منذ بداية القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر الميلادي، وانهم لم يقتصروا على هذا، بل شرعوا حتى في رسم خارطتها". وأكد ذلك أيضاً (الدكتور يوسف ميروا) في وثائقه الدراسية باللغة الإنكليزية. ووردت هذه الرواية أيضاً في كتاب (صدف غيَّرتْ التاريخ) لمؤلفه "إبراهيم علي[١١].

وقال الرئيس التركي"طيب رجب أردوغان" لقادة مسلمين من أمريكا اللاتينية أن البحّارة

---

[٨] Cauvet,Giles les berbe'res de L'Ame'rique, Paris, 1912, PP100-101.

[9]Colombus, Ferdinand, The Life of admiral Christopher Columbus, Rutgers University, P. 232.

[١٠] الصينيين أم المسلمين أم كولومبس، عربي بوست، مصدر سابق،، ٢٠١٨/٩/١٨.

[١١] – فؤآد سزكين، إكتشاف المسلمين للقارة الامريكية قبل كريستوفر كولومبس، ترجمة فريد بن فغول، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية/جامعة فرانكفورت، ألمانيا الإتحادية، ٢٠١٤، ص٣٥، ٦٨.

– محمد عبد الرحمن، هل المسلمون أول من إكتشف الامريكتين قبل كريستوفر كولومبس؟ اليومن، ٦ سبتمبر ٢٠١٩: https://www.youm 7.com/2019/9/6/4405527

المسلمين وصلوا للامريكيتين قبل ٣١٤ عاماً من وصول كولومبس، وبالتحديد في عام ١١٧٨ لافتاً إلى أن "مذكرات كولومبس" أشارت إلى وجود مسجد على رأس جبل على ساحل كوبا معرباً عن رغبته في بناء مسجد في ذلك المكان[١٢]. ويبدو أن أردوغان كان يشير إلى دراسة المؤرخ سزكين الذي يخلص للفكرة نفسها مستنداً إلى أدلة مفترضة من مخطوطات صينية تعود إلى أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. ودراسة (سزكين) تتلاقى مع الفكرة التي طرحها (يوسف مروا)، عالم الذرة اللبناني الكندي، الذي استشهد بدراسات لغوية وتأثر الهنود الحمر باللغة العربية مشيراً إلى قيام البحّارة العرب المسلمين بعدة رحلات من الأندلس ومن غرب أفريقيا إلى الأمريكتين قبل خمسة قرون من رحلة كولومبس[١٣].

الشكل (٢)

غربي أفريقيا وجنوب غرب أوربا



---

[١٢] بطولات منسية: المسلمون إكتشفوا أمريكا قبل كولومبس: https://facebook.com/ المسلمون– اكتشفوا– أمريكا– قبل– كولومبس

[١٣] الصينيين أم المسلمين أم كولومبس أم الفايكنك؟ مصدر سابق، ٢٠١٨/٩/١٨.

وانفرد من القدماء الشريف الإدريسي (٥٦٠هـ/١١٦٤م) بذكر رحلة جريئة قام بها ثمانية فتية أخوة في بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) كانوا يعيشون في ثغر لشبونة في القرن العاشر الميلادي كما يروي (دي غويه) والتاسع الميلادي في روايةٍ أخرى. فأبحروا مع الريح الشرقية ٢٣ يوماً فبلغوا جزيرة أطلقوا عليها اسم (جزيرة الغنم)، ثم أبحروا ١٢ يوماً غيرها في الإتجاه نفسه حتى وصلوا جزيرة أخرى فأسرهم أهلها وكانوا طوال القامة، ذوي بشرة حمراء، وشعرهم قليل ناعم. وعندما بدأ هبوب الرياح الغربية أمر سيد الجزيرة بترحيلهم معصوبي الأعين حتى وصلوا إلى جنوب مراكش على مسيرة شهرين من بلدهم[١٤] في البقعة التي أُقيم فيها، فيما بعد، ميناء آسفي Asfi. ويميل (بيزلي) للإعتقاد بأن الجزيرة الأولى التي ذكروها في الرحلة هي جزيرة ماديره Madeira والثانية إحدى جزر الكناري[١٥].

على حين ذكر آخرون أنهم وصلوا جزر البحر الكاريبي، وبالتحديد كوبا وهيسباتيولا ووجدوا سكان يعرفون العربية[١٦]. واشارت بعض المصادر التاريخية البرتغالية إلى حدوث هجرة من غرب أفريقيا خلال المدة ١٣١١-١٤٦٠ حيث غادرت مجاميع من الأفارقة العرب أراضيهم وتوجهوا بسفنهم نحو هايتي وبنما والبرازيل. ومما يؤكد ذلك لقاء الرحالة كريستوفر كولومبس بقبائل (الأرواك) عند وصوله أمريكا، وأخبرت هذه القبائل كولومبس على حصولهم على منتجات من التجار السود الذين قدموا من المناطق الشرقية والجنوبية[١٧].

كما أكد كولومبس أن الأفارقة المسلمين كانوا قد سبقوه في الوصول إلى أمريكا بدليل أن السكان الأصليين كانوا قد تعلموا كيفية إذابة وصهر الذهب ومزجه بالمعادن الأخرى، وهي طريقة أفريقية خالصة[١٨].

وأصبح ما ورد عند الإدريسي من وصف الحيوان والنبات موضوعاً للدراسات استدل منه الباحثون على أن هؤلاء الفتية المغرورين ربما أدركوا جزائر آزورا وماديره وكناري[١٩]. وقد وردت سيرة هؤلاء المغامرين في تحقيقات الجغرافي كراتشكو فسكي، وتمَّ التحقق منها عام ١٩٥٢ في قسم الجغرافيا في جامعة (ويتواتر) البرازيلية.

---

[١٤] الشريف الإدريسي، ذكر الأندلس (وصف إسبانيا) على طبعة ١٧٩٩م، ١٩٨٣، ص٣٦.

[١٥] كراتشكو فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، القسم الاول، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، منشورات جامعة الدول العربية، ١٩٦٣، ص١٣٧.

[١٦] بطولات منسية، مصدر سابق، نت.

[١٧] نادية أبو رميس، من هو مكتشف أمريكا، موضوع، ٢٠٢٠/١/١١: mawdoo3.com Jan 11,2020

[١٨] محمد عبد الرحمن، مصدر سابق، ٢٠١٩/٩/١٦.

[١٩] أحمد أبو سعد، أدب الرحلات، منشورات المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠، ص٨٦.

وبعد رحلة المغرورين جرت محاولتين جديدتين لاكتشاف القارة الأمريكية أرسلها سلطان مالي المسلم "محمد بن قو"، وقاد الرحلة الثانية بنفسه وكان شهيد تلك الرحلة. وسبق أن تكهن " ابن فضل الله العمري" (٧٤٩هـ/١٣٤٨م) صاحب كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" وجود قارة جديدة قبل اكتشاف كولومبس لأمريكا بمئآت السنين، فله الفضل الأكبر في الاكتشاف؛ لأنه تخيل وجودها بقوة الفطنة والاستدلال، على نقيض كولومبس الذي تخيل وجود طريق جديد يوصل للهند من جهة الغرب(٢٠).

وقد أكد محاولات سلطان مالي المشار إليها البروفسور "سيرتما" أستاذ الدراسات الأفريقية بجامعة (روتر جرز) الأمريكية عندما ذكر لمجلة اسبوعية تصدر في شيكاغو أن المسلمين سبقوا كولومبس في اكتشاف أمريكا بزمن طويل، وقال: إنّ رحلة السلطان استطاعت الوصول إلى سواحل أمريكا عام ١٣٠٠م، أي قبل وصول كولومبس بمئتي سنة(٢١).

وقد أثار موضوع اكتشاف العرب لأمريكا للمرة الأُولى، في عام ١٩٢٧، الأمير شكيب أرسلان في تعليقه على قصة وردت في كتاب "مسالك الأبصار" من أن "منسي بن موسى"، أحد سلاطين مملكة مالي (مملكة التكرور) روى لبعض خلصائه أن السلطان الذي سبقه " أبو بكر الثاني محمد بن قو" (١٢٨٥-١٣١٢م) جهّزَ مئتي سفينة وشحنها بالرجال والمؤن التي تكفيهم سنين وأمر من فيها ألاّ يرجعوا حتى يبلغوا نهاية بحر الظلمات (المحيط الاطلسي) فغابوا مدة طويلة ثم عادت منهم سفينة واحدة والسلطان "محمد بن قو" لم يصدق ما رواه ربان السفينة من إبتلاع البحر لتلك السفن باستثناء السفينة الناجية التي كانت موجودة في آخر تلك السفن والذي رجع ولم يكمل مشواره. فجهّزَ السلطان، بعد أن تخلى عن عرشه من أجل نشر الإسلام في العالم الجديد، ألفي سفينة: ألفاً للرجال وألفاً للمؤن مستصحبين زوجاتهم وسار بنفسه ليعلم الحقيقة فكان آخر العهد به ومن معه أن عدَّ شهيداً لتلك الرحلة(٢٢). على حين يذكر مدني قصري ومحمد عبد الرحمن أنهم وصلوا البرازيل في عام ١٣١٢ في مكان يُسمّى (ريسيف) Recife أو (بورنانبكو)(٢٣).

ونشر شيخ العروبة أحمد زكي باشا، في مجلة (المجمع العلمي العربي بدمشق) مقالاً ذكر فيه " أن العرب سبقوا الأوربيين إلى التفكير في كشف أمريكا وحاولوا الوصول إليه مرتين: الأولى

---

(٢٠) إبن فضل ألله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٢. أيضاً: فؤآد سزكين، مصدر سابق، ص٣٦.

(٢١) تيسير ظبيان،" هل إكتشف العرب أمريكا،" مجلة العربي، الكويت، العدد ٢٢٣، يونيو (حزيران) ١٩٧٧، ص٢٢-٢٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٢٣) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨، محمد عبد الرحمن، مصدر سابق، ٢٠١٩/٩/٦.

من لشبونة والثانية من غانا في السودان الغربي على ساحل المحيط الأطلسي وكان تخيلهم بطريقة منطقية وليس مثل كولومبس الذي إكتشفها بالصدفة. وألقى (أحمد زكي باشا) محاضرة أكد فيها ما ورد في مقالته في دار "جمعية الهداية الإسلامية" في القاهرة عام ١٩٣٠ وسرد بعض الأدلة التاريخية لدعم وجهة نظره. وفي السنة نفسها نشرت الصحف المصرية نقلاً عن الصحف الأمريكية أن أحد السائحين الغربيين عثر في أثناء تجواله في مجاهل البرازيل على قبيلة غريبة الأطوار والعادات واللسان وأنهم يصومون شهراً في العام ويؤدون الصلاة، وقبلها يغسلون أيديهم ووجوههم وأرجلهم، وسألهم السائح عن أصولهم قالوا: لا نعرف ولكننا موجودين هنا منذ أمد بعيد، أباً عن جد[٢٤].

كما نشرت مجلة (نيوز ويك) مقالاً للدكتور (هوي لين لي)، الاستاذ بجامعة هارفارد،(وهو من أصل صيني) أكد فيه في المؤتمر الحادي والسبعين بعد المائة للجمعية الشرقية الأمريكية أن التجار العرب إجتازوا المحيط الأطلسي قبل كولومبس بنحو قرنين أو ثلاثة. وقام الملاّحون العرب قبل عام ١١٠٠م من غرب افريقيا برحلةٍ من الدار البيضاء ورسوا بسفنهم في عدة أماكن على طول الساحل الشمالي الأمريكي[٢٥].

وممن ساهموا في البحث عن هذا الموضوع المؤرخ الألماني (هيلد فينزلر)، فقد نشر في صحيفة "الجرمان زايتونغ" بحثاً مستفيضاً قال فيه: " إن العرب جهزوا كثيراً من الحملات البحرية وأرسلوها إلى الغرب كالبعثة البحرية التي ذكرها الإدريسي التي جُهّزت في لشبونة لاكتشاف بلاد جديدة في الغرب"[٢٦].

دلائل اكتشاف العرب المسلمين للقارتين

وجود عرب ومسلمون في أمريكا قبل وصول كولومبس:

كان كولومبس يعرف أن هناك من سبقوه إلى أمريكا، وأثبت التاريخ ذلك. فلقد عُثر على جماجم بشرية من سكان أفريقيا في كهوف جزر (الباهاما) الممتدة في شرقي مضيق فلوريدا، وأشار إليها (جيفري)، عالم الأجنس الأمريكي، في محاضرة ألقاها بجامعة (أوتو) سنة [٢٧]١٩٥٤. وذكر (جيفري) أن العرب اكتشفوا أمريكا قبل كولومبس بنحو خمسمئة عام

---

[٢٤] تيسير ظبيان، مصدر سابق، ص ٢٣.

[٢٥] هاني ضوَّة، مصدر سابق، ٤ فبراير ٢٠١٧.

[٢٦] تيسير ظبيان، مصدر سابق، ص٢٤.

[٢٧] عباس فاضل السعدي، الجغرافيون العرب حتى القرن الثالث عشر الهجري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٢٣، ص١٦١.

حيث كانوا يسيطرون في القرن العاشر على سواحل البحر المتوسط وسواحل المحيط الاطلسي الشرقية وتوغلوا في مياهه(٢٨).

وفي عام ١٩٢٠ ذكر المؤرخ "ليو وينر" (١٨٦٢-١٩٣٩)، الأستاذ بجامعة هارفارد في كتابه "أفريقيا واكتشاف أمريكا"، وهو يشير إلى مذكرات كولومبس أن كريستوفر كولومبس كان يدرك جيداً وجوداً (للماندينغو) المسلمين Mandingo في العالم الجديد الذين جاؤوا عبر المحيط والبحر الكاريبي قادمين من غرب أفريقيا وإنتشروا في قارة أمريكا الجنوبية، وكذلك في أجزاء من كندا. ودعماً لتصريحاته قدم (وينر) أدلة زراعية ولغوية وثقافية وأثبت أن الماندينغو كانوا يتزوجون من نساء من هنود الإيروكوا Iroquois وهنود الغويكوين Algonquin. وقال كولومبس: إن الهنود الأمريكيون في هايتي أبلغوه بأن الأشخاص ذوو البشرة السوداء أتوا من الجنوب الشرقي عن طريق القوارب وكانوا يبيعون الرماح ذات الأسنة الذهبية إلى الأمريكيين الأصليين ويطلقون عليها اسم (غوانين) Guanin. وأخذ كولومبس نماذج منها إلى إسبانيا لتحليلها فوجد ان فيها(١٨) جزءاً من الذهب (أكثر من النصف) و٦ أجزاء من الفضة (أقل من الخمس) و٨ أجزاء من النحاس (حوالي الربع)، وهي تركيبة نوعية تعكس الأصل الأفريقي لهذا الذهب الذي كان يُنتج على هذا الشكل في غينيا. وهذا يؤكد الأصل الاشتقاقي لكلمة (قانا) أو (غواني) لمصطلح الماندينغو لوصف الذهب. وإن وجود تجار أفارقة سود تؤكده شهادة "فرديناند" إبن كولومبس(٢٩).

ومن تأثيرات وجود العرب المسلمين في أمريكا تشابه طرائق المعيشة بينهم وبين السكان الأصليين. فقد كشف الباحثان (عبد الهادي بارزورتو) و (دانيال دنتن) في محاضرة ألقياها في جامعة كاليفورنيا عن جوانب متشابهة في طرق المعيشة التي كان يمارسها السكان الأصليون من الهنود الحمر (المعروفون بالأزتك) مع المسلمين. وعرضا آثار إسلامية كانت موجودة في أمريكا قبل وصول كولومبس والمستكشفين الأوربيين إليها، ما يُعّد دليلاً على وصول الإسلام إلى تلك القبائل قبل الأوربيين المسيحيين(٣٠).

ويوضح الإثنوغرافي الفرنسي "جوليوس كوفيت" وجود قبيلة مسلمة تسمّى المامي Almamy، في أمريكا الوسطى، وهي تأتي من كلمة (الإمام) في لغة الماندىغو واللغة العربية. ووفقاً لـ(كوفيت) فإن معظم الماميين Almamys كانوا متواجدين في هندوراس في أمريكا الوسطى قبل وصول كولومبس. وفي عام ١٤٩٨ في رحلة كولومبس الثالثة إلى العالم الجديد

(٢٨) تيسير ظبيان، مصدر سابق، ص ٢٢-٢٤.

(٢٩) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨.

(٣٠) محمد عبد الرحمن، مصدر سابق، ٢٠١٩/٩/١٦.

نزل في ترينيداد ولاحظ أن سكانها يتشابهون مع سكان غينيا في الألبسة سواء في نمط الحياة أو لون البشرة. ولاحظ أيضاً ملابس النساء الأمريكيات الأصليات (من الهنود الحمر) متشابهة لنموذ ج الملابس التي ترتديها ملابس النساء الموريات (المغاربيات) في غرناطة. وتساءل من أين تعلمت النساء الأمريكيات الأصليات هذا التواضع وهذه الحشمة، أكيد من الإسلام(٣١).

ولم يكن كولومبس الوحيد الذي لاحظ التشابه المذهل بين سكان الجانبين الشرقي والغربي للمحيط الأطلسي. فلقد تحدّث هرنان كورتيس (١٤٨٥– ١٥٤٧)، وهو الفاتح الإسباني الذي قاد الرحلة الاستكشافية التي تسببت في سقوط إمبراطورية الأزتك، عن حشمة (الجلباب الطويل) لوصف ثوب المرأة الأزتكية وملابس الرجال الشبيهة بـ(أقمشة الموريين). ومن خلال تصدير الحشمة والرماح ذات السنن الذهبية أقام العرب وسائر المسلمين تبادلات تجارية وثقافية مع الهنود الامريكيين لعدة قرون قبل وصول كولومبس. وكان أطفال (المايا) المسلمون في (سان كريستوبال) يتعلمون اللغة العربية في مدارس قرآنية ويصلّون خمس مرات في اليوم. وقام أحدهم بالحج إلى مكة، مع ١٥ من الأمريكيين الأصليين الآخرين(٣٢).

اكتشاف آيات قرآنية في امريكا

تمّ اكتشاف أثري في أمريكا لآيات قرآنية في منطقة (رود آيلاند) بالولايات المتحدة كانت موجودة منذ القرن التاسع الميلادي، أي قبل وصول كولومبس بنحو ستة قرون. وتؤكد القصاصات القرآنية التي عُثر عليها والمدونة بالخط الكوفي الذي ظهر بالعراق ما بين القرن السابع والقرن التاسع الميلادي على صحة هذا الاكتشاف(٣٣).

وفي عام ١٩٢٠ قال البروفسور الأمريكي اليهودي (ليو فينار)، الأستاذ بجامعة هارفارد، في كتابه الموسوم "أفريقيا واكتشاف أمريكا" أن قبائل (المنسيك) المسلمة انتشرت في وسط أمريكا وشمالها وتزاوجوا مع قبائل الهنود الحمر مثل: قبائل (إيزو كوا) و(الكونكير) وانتشرت هذه القبائل في جزر البحر الكاريبي وجنوب أمريكا وشمالها حتى وصلوا إلى كندا(٣٤).

وجود كلمات عربية في لغة الهنود الحمر

ورد في كتاب "أفريقية واكتشاف أميركا" لمؤلفه "ليو وينر" الأستاذ بجامعة هارفارد، وجود كلمات عربية في لغة الهنود الحمر المتواجدين في بعض المجاهل والصحاري الأمريكية(٣٥).

---

(٣١) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ٢٠١٨/٣/١٨.

(٣٣) مَنْ آكتشف الأمريكتين، مرافيم www.mrafum.com

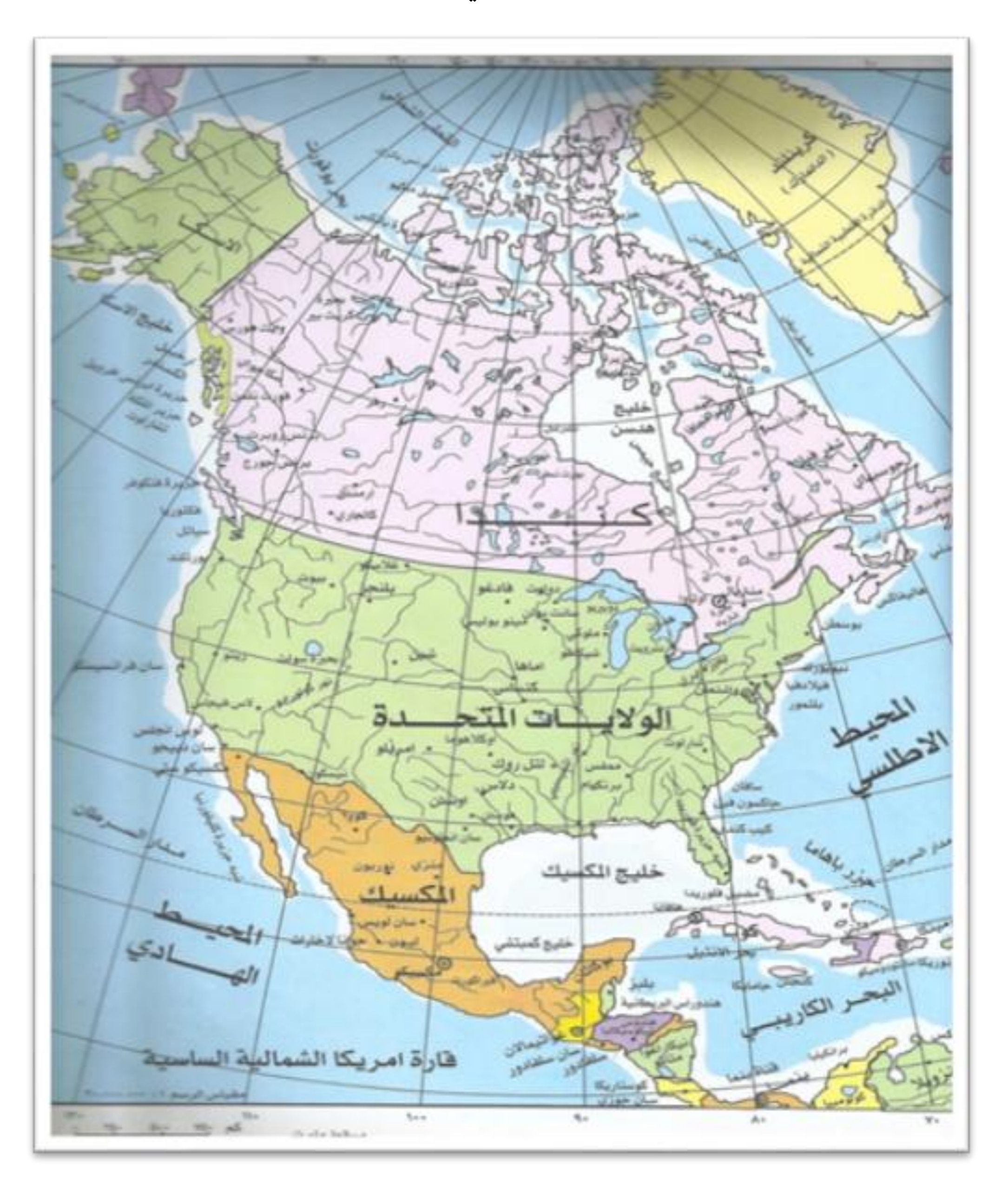
(٣٤) بطون منسية، مصدر سابق، نت.

(٣٥) إبراهيم الفحام، مجلة العربي، الكويت، العدد ١١، ١٩٥٩. أيضاً: أحمد ابو سعد، مصدر سابق، ص٨٦.

وقد أثبت المؤرخ المغربي "علي بن المنتصر الكتاني" (١٩٤١-٢٠٠١) في دراساته بأن لغة الهنود الحمر الأمريكان تحتوي على الكثير من الكلمات العربية، وهو الأمر الذي لا يمكن تفسيره إلّا بوجود عربي قديم في القارة. فهناك على سبيل المثال مصطلحات عربية مثل كلمة (غِنى) التي تعني الثروة، وكلمة (الغنيمة) التي أصبحت (غواني) في لغة الهنود الأمريكان، حيث يشير هذا المصطلح إلى الذهب تحديداً. ومثل كلمة (نقود) Nuqud و(نقي) Naqiy التي تحولت إلى Nikay وتعني المجوهرات الذهبية عند السكان الأصليين[٣٦].

الشكل (٣)

جزر البحر الكاريبي وأمريكا الوسطى



(٣٦) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨.

وجود أسماء متشابهة على طرفي بحر الظلمات (المحيط الأطلسي)

ومن دلائل وجود العرب المسلمين في القارة الأمريكية قبل وصول كولومبس وجود مدينة باسم مكة في ولاية أنديانا (وتأتي من اسم مكة المكرمة في الجزيرة العربية). وهناك أيضاً اسم المدينة (كما في الجزيرة العربية) في أوهايو وتكساس، وهذه الأسماء موجودة عند الأمريكان الأصليين (الهنود الحمر) ولم تأتِ من قبل المستوطنين.

وبالرغم من محاولات الإسبان الذين وصلوا أمريكا بعد كولومبس للقضاء على أي بصمة عربية أو إسلامية إلّا أنه بقيت كلمات عربية تثبت وجود العرب في القارة الأمريكية قبل وصول كولومبس. وعلى سبيل المثال توجد خارطة لفلوريدا رسمها الفرنسيون في عام ١٥٦٤ وترد فيها أسماء مدن أندلسية ومغربية في القارة الأمريكية رسمها (بيير دو فال). وتحتوي الخارطة على سبيل المثال اسم مدينة "مياركا"Miarca المشتقة من مايوركا، وكاديكا Kadika المشتقة من قادس في جنوب إسبانيا، وماركو Marco المشتقة من مراكش. ووفقاً للدكتور علي اِبن المنتصر الكتاني تشير هذه الأسماء إلى هجرة سابقة الى أمريكا قبل قرن أو قرنين من الزمن سبقت كولومبس[٣٧].

وحتى اليوم توجد في مكتبة قصر الإسكوريال في إسبانيا خارطة رسمها الجغرافي العربي "اِبن الزيات" تُظهر الساحل الشرقي للأمريكيتين كدليل على اكتشاف المسلمين للأراضي الجديدة قبل كولومبس بعدة قرون[٣٨]. كما أن القبطان التركي حاجي أحمد (أو بيري الريس أو الرئيس) كما يطلق عليه في الغرب رسم عام ١٥١٣ خارطة مذهلة لسواحل الأمريكتين في الوقت الذي كان كولومبس يعتقد أنه اكتشف الهند[٣٩]. وقد أُكتشفتْ خارطة (بيري رئيس) في عام ١٩٢٩ ونُشرت في عام [٤٠]١٩٣١. وأظهرت خارطة بيري جبال (الأنتس) في تشيلي غرب أمريكا اللاتينية ما يدل على معرفة المسلمين للأمريكيتين[٤١].

وفي شمال البرازيل ما تزال قرى تحمل أسماء مدن عربية مغربية مثل: (فاس ومراكش وتلمسان وسلا، ...إلخ). وفي أمريكا الشمالية هناك عدة أسماء لأماكن (قرى وبلدات وجبال وأنهار) يرجع تاريخها إلى حقبة تسبق وصول كولومبس إلى أمريكا. وهي أسماء مشتقة من أصول عربية مثل (المدينة) في أوهايو و(تينيسي) و(قرية) في نيويورك. وتقع مدينة (مِنى) في

---

[٣٧] المصدر نفسه، ٢٠١٨/٣/١٨.

[٣٨] هاني ضوَّة، مصدر سابق، ٢٠١٧/٢/٤.

[٣٩] فهد عامر الأحمدي، مصدر سابق، عدد ١٣٤٧٤.

[٤٠] فؤآد سزكين، مصدر سابق، ص٣٧.

[٤١] هاني ضوَّة، مصدر سابق، ٢٠١٧/٢/٤.

يوتاه، ومدينة (مكة) في أنديانا. وفي شمال شرق واشنطن يوجد هنود أمريكان يطلق عليهم إسم (مكة)، وفي نيو مكسيكو تقع قبيلة (زوني)[٤٢].

التأثير المشترك في العلاقات التجارية ونقل محاصيل زراعية

في عام ٢٠٠٠ اكتشفت المؤرخة "لويزا إزابيل الفاريز" (١٩٣٦– ٢٠٠٨)، وهي دوقة مدينة (سيدونسا) بالصدفة في أثناء ترميم قصرها في مدينة بارميدا وثائق إسلامية مكتوبة باللغة العربية ترجع إلى العهد الاندلسي وفيها وصف كامل لأمريكا والمسلمين قبل وصول كولومبس للعالم الجديد ، وقد خبّأها أجدادها الذين كانوا حكاماً لإسبانيا وحكاماً للأندلس. وقامت بوضعها في كتابين – للحفاظ عليها– قبل موتها في عام ٢٠٠٨، وفيهما تفاصيل كثيرة عن اكتشاف العرب لأمريكا قبل كولومبس[٤٣]. وتصف في الكتابين كيف كان البحّارة العرب الأندلسيون أو المغاربة يمارسون التجارة في موانئ البرازيل وفنزويلا وغيانا قبل وصول كولومبس بمدة طويلة إلى هذه الأراضي البعيدة[٤٤].

وأكد عالم الأجناس الأمريكي (جيفري) سنة ١٩٥٥ جانباً من أصول الشعوب الامريكية القديمة وصلاتها بشعوب العالم القديم. وذكر أن العرب كانوا على صلة بالشواطئ الأمريكية قبل مجيء كولومبس بعدة قرون. ومما استدل على صحة رأيه أن الذرة، وهي نبات أمريكي، قد إنتشر في العالم القديم منذ ذلك الزمن على أيدي العرب[٤٥]. وبالمقابل نقل العرب نباتات من أفريقيا وزرعوها في أمريكا مثل الجوافة والباباي والأنناس كما يقول (هوي لين لي)[٤٦].

عملات نقدية عربية في أمريكا

أثبت المؤرخ الأمريكي (سيروس هـ. غوردون) Cyrus H. Gordon (١٩٠٨– ٢٠٠١) أن مسلمي أفريقيا الغربية كانوا يتاجرون مع القارة الأمريكية قبل كولومبس بوقت طويل، وتركوا آثار وجودهم هناك، بالإشارة إلى العملات العربية التي تمَّ اكتشافها في القرن الثامن الميلادي قرب الساحل الفنزويلي في جنوب الكاريبي، حيث إنطلقت سفينة مورية (مغربية) من إسبانيا (أو شمال أفريقيا) وعبرت المحيط الاطلسي نحو سنة ٨٠٠م[٤٧].

الخلاصة والنتائج

---

(٤٢) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨.

(٤٣) بطون منسية، مصدر لاسابق، نت.

(٤٤) هاني ضوَّة، مصدر سابق، ٢٠١٧/٢/٤.

(٤٥) إبراهيم الفحام، مصدر سابق، العدد ١١، أحمد أبو سعد، مصدر سابق، ص٨٦.

(٤٦) عباس فاضل السعدي، مصدر سابق، ص١٤٦.

(٤٧) مدني قصري، مصدر سابق، ٢٠١٨/٣/١٨.

أن كريستوفر كولومبس، بعد أن اشتهر باكتشاف الأمريكتين في رحلته الأولى عام ١٤٩٢م، أظهرت الأبحاث العلمية اللاحقة أن هناك من سبقه في الاكتشاف المذكور. وأقدم النظريات عن أسبقية ذلك الاكتشاف هي معرفة القرطاجيين، وهم فينيقيون عرب، للأمريكيتين التي تعود إلى عام ٣٥٠-٣٢٠ ق. م. على حد قول الإثنوغرافي الفرنسي (كوفيت). فضلاً عن وجود الأمريكتين على خارطة تعود للمدة ذاتها على قطعة نقود فينيقية ذهبية في قرطاج بتونس استناداً إلى مذكرات فرديناند بن كولومبس.

وأشار المؤرخ الأمريكي (غوردون) إلى اكتشاف عملات عربية قرب الساحل الفنزويلي في جنوب البحر الكاريبي تعود إلى القرن الثامن الميلادي، وهي تعكس وجود علاقات تجارية قديمة بين مسلمي غربي افريقيا والقارة الأمريكية. كما أُكتشفتْ آيات قرآنية مدوّنة بالخط الكوفي منذ القرن التاسع الميلادي في منطقة (رود آيلاند) بالولايات المتحدة، أي قبل وصول كولومبس بأكثر من ستة قرون.

وإلى المدة نفسها أشارت رواية للمسعودي، استناداً إلى الباحث الألماني من أصل تركي "فؤآد سزكين" (وآخرون)، أن رجلاً من قرطبة يدعى (الخشخاش بن سعيد الأسود) عبر بسفنه بحر الظلمات وعاد سنة ٨٨٩م محملين بغنائم من الذهب، ووجدوا أُناساً في الأرض التي وصلوها.

وأشار الباحثون إلى قيام العرب، في المدة بين ١١٠٠-١١٥٠، برحلة من الدار البيضاء بالمغرب عبر المحيط الأطلسي ورسوا في عدة أماكن على الساجل الشمالي الأمريكي وشواطئ البرازيل. وأكد ذلك أيضاً الدكتور (هوي لين لي)، الأستاذ بجامعة هارفارد الأمريكية (وهو من أصل صيني)، مما ذكره لمجلة "نيوز ويك" الأمريكية.

وجاء في وثيقة (سنج) التي قُدِّمتْ إلى إمبراطور الصين عام ١١٧٨م أن البحّارة العرب اكتشفوا أمريكا قبل كولومبس بـ (٣١٤) عاماً. وأيّد ذلك الرئيس التركي أردوغان والباحث يوسف مروا إستناداً إلى دراسات لغوية أشارت إلى وجود كلمات عربية في لغة الهنود الحمر.

وفضلاً عما تقدم قام سلطان مالي "محمد بن قو" (١٢٨٥-١٣١٢م)، استناداً إلى رواية ابن فضل الله العمري (٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، برحلةٍ بحرية عبر بحر الظلمات تخيّل فيها بقوة الفطنة والاستدلال بوجود يابس في نهاية البحر المذكور، على نقيض كولومبس الذي تخيل وجود طريق جديد يوصل للهند من جهة الغرب. وعلى حد قول البروفسور الأمريكي (سيرتمّا) أن السلطان المذكور قد تمكن من الوصول إلى ساحل أمريكا عام ١٣٠٠م.

وأكدت أبحاث أُخرى وجود مجاميع سكانية من أصول أمريكية قديمة ومنها قبيلة مسلمة في إحدى مجاهل البرازيل تطبق شعائر الإسلام منذ أمد بعيد مثل الوضوء والصلاة. وأشار البروفسور الأمريكي اليهودي (ليو فينار)، الأستاذ بجامعة هارفارد، إلى إنتشار قبائل (المنسيك)

المسلمة والذين كانوا يتزاوجون مع قبائل الهنود الحمر المنتشرة في جزر البحر الكاريبي وجنوب أمريكا وشمالها.

ويوضح (كوفيت) وجود قبيلة مسلمة تسمّى (المايا) في أمريكا الوسطى. وأصل الكلمة (الإمام) في لغة (الماندينغو) واللغة العربية. ولوحظ أن أطفال (المايا) كانوا يتعلمون اللغة العربية في مدارس قرآنية، ويصلّون خمس مرات في اليوم مع أداء فريضة الحج.

وذكر عالم الأجناس الأمريكي (جيفري) أن العرب اكتشفوا أمريكا قبل كولومبس بنحو خمسمائة عام. كما أدرك المؤرخ (ليو وينر)، الأستاذ بجامعة هارفارد، وجوداً (للماندينغو) المسلمين في أمريكا الجنوبية وأجزاء من كندا. وقدم أدلة زراعية ولغوية وثقافية تثبت ذلك، ومنها وجود كلمات عربية في لغة تلك القبائل، وأنهم كانوا يتزاوجون من نساء الهنود (الإيروكوا و الفويكوين). وكان القادمون من غرب أفريقيا عبر المحيط الأطلسي يبيعون الأسنّة الذهبية إلى الأمريكيين الأصليين ويطلقون عليها سم (غوانين). وأكد وجود هؤلاء التجار (فرديناند) إبن كولومبس.

ومن تلك الوثائق الإسلامية التي اكتشفتها المؤرخة الإسبانية (لويزا الفاريز) في قصرها في اثناء ترميمه وهي مدونة باللغة العربية وترجع إلى العهد الأندلسي، فيها وصف كامل لأمريكا والمسلمين في العالم الجديد ومماسة العرب الأندلسيون للتجارة مع أمريكا اللاتينية قبل وصول كولومبس.

ومن طريق العلاقات التجارية المذكورة تعلّم السكان الأصليين كيفية إذابة وصهره الذهب بمزجه مع المعادن الأخرى المعروفة عند الأفارقة المسلمين. كما نقل العرب الذرة (وهي نبات أمريكي) إلى العالم القديم. وبالعكس نقلوا نباتات من أفريقيا إلى أمريكا مثل الجوافة والباباي والأنناس بحسب تأكيد (جيفري).

ومن دلائل تأثير العرب المسلمين في أمريكا تشابه طرائق المعيشة بينهم وبين السكان الأصليين المعروفين بـ(الأزتك). ووصف الفاتح الإسباني كورتيس (١٤٨٥-١٥٤٧م)، وهو المسؤول عن سقوط إمبراطورية الأزتك، الجلباب الطويل المحتشم لنساء هؤلاء السكان وملابس الرجال الشبيهة بـ (أقمشة الموريين).

ووجد كولومبس في رحلته الثالثة إلى العالم الجديد أن سكان ترينيداد يتشابهون مع سكان غينيا في الألبسة ونمط الحياة ولون البشرة. كما لاحظ تشابه ملابس النساء الأمريكيات الأصليات وحشمتهن مع ملابس النساء الموريات (المغربيات) في غرناطة.

ومن دلائل اكتشاف العرب لأمريكا وأسبقيتهم وجود أسماء لمدن وقرى عربية في الأمريكتين مثل مكة، المدينة، كاديكا (المشتقة من قادس)، ماركو (المشتقة من مراكش)، فاس، تلمسان، سلا، مِنى، وغيرها من المدن، وهي تشير إلى هجرة سابقة إلى أمريكا قبل كولومبس.

والنتيجة التي تمخضّت عن اكتشاف كولومبس لأمريكا هي القضاء على حضارة الأمريكان الأصليين (الهنود الحمر) وثقافتهم وإبادة غالبيتهم العظمى، فخلال قرن ونصف القرن (١٤٩٢-١٦٥٠) قضى المهاجرون الأوربيون البيض على ٩٠٪ من سكان أمريكا الأصليين.

المصادر

مصادر باللغة العربية:

١. أبو سعد، أحمد ، أدب الرحلات، منشورات المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1970.
٢. الأحمدي، فهد عامر،" أول مسلم اكتشف امريكا.. لم يأتِ من الصين"، جريدة الرياض، العدد ١٣٤٧٤، الأحد ١٥ مايو ٢٠٠٥.
٣. الإدريسي، الشريف، ذكر الأندلس (وصف إسبانيا) على طبعة ١٧٩٩م، ١٩٨٣.
٤. سزكين، فؤآد، اكتشاف المسلمين للقارة الامريكية قبل كريستوفر كولومبس، ترجمة فريد بن فغول، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية/جامعة فرانكفورت، ألمانيا الإتحادية، ٢٠١٤.
٥. السعدي، عباس فاضل، الجغرافيون العرب حتى القرن الثالث عشر الهجري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٢٣.
٦. ظبيان، تيسير ،" هل إكتشف العرب أمريكا،" مجلة العربي، الكويت، العدد ٢٢٣، يونيو (حزيران) ١٩٧٧.
٧. العمري، إبن فضل أللهٰ، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٢.
٨. إبراهيم الفحام،" اكتشاف الأمريكتين"، مجلة العربي، الكويت، العدد ١١، ١٩٥٩.
٩. كراتشكو فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، القسم الاول، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، منشورات جامعة الدول العربية، ١٩٦٣.

مصادر إلكترونية

١. أبو رميس، نادية، من هو مكتشف أمريكا، موضوع، ٢٠٢٠/١/١١: mawdoo3.com Jan 11,2020.
٢. اكتشاف أمريكا: وكيبيديا – الموسوعة الحرة، ٢٠١٣/٩/٢٢: https://ar.wiqipedia.org/wiki
٣ . بطولات منسية: المسلمون إكتشفوا أمريكا قبل كولومبس: / المسلمون – اكتشفوا – أمريكا – قبل – كولومبس https://facebook.com/
٤. الصينيين أم المسلمين أم كولومبس أم الفايكنك: مَنْ آكتشف امريكا اولاً، عربي بوست، ٢٠١٨/٩/١٨: https://arabipost.net,sep 18,2018
٥ . ضوَّة، هاني، وثائق تاريخية، العرب إكتشفوا أمريكا قبل كولومبس/ مصراوي، ٤ فبراير ٢٠١٧ : www.masrawy.com,Feb 4,2017
٦. عبد الرحمن، محمد، هل المسلمون أول من إكتشف الامريكتين قبل كريستوفر كولومبس؟ اليومن، ٦ سبتمبر ٢٠١٩: https://www.youm7.com/2019/9/6/4405527
٧ قصري، مدني، وكانت أمريكا مسلمة قبل اكتشاف كولومبس للقارة، حفريات، ٢٠١٨/٣/١٨: www.hafryat.com,mar 18, 2018
٨. مَنْ آكتشف الأمريكتين، مرافيم www.mrafum.com

مصادر أجنبية

1.Cauvet,Giles les berbe'res de L'Ame'rique, Paris, 1912.
2. Colombus, Ferdinand, The Life of admiral Christopher Columbus, Rutgers University.

القيم الحضارية للتعايش
مع غير المسلمين في ضوء السنة النبوية

الأستاذ الدكتور موفق سالم نوري
كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

الملخص:

تضمنت هذه الدراسة سبعة مباحث عالجت الجوانب المختلفة المتعلقة بهذا الموضوع، فقد عالج المبحث الأول منها طبيعة المفاهيم ذات الصلة وهي القيم الحضارية والتعايش والتعددية وأهل الذمة والسُّنة النبوية. في حين عالج المبحث الثاني القيمة الحضارية المتعلقة باحترام آدمية الأشخاص من غير المسلمين انطلاقاً من أن الله سبحانه كرم بني آدم جميعاً من دون التمييز بينهم على أي اعتبار كان. أما المبحث الثالث فتناول القيمة الحضارية المتعلقة باحترام الحقوق الفطرية لغير المسلمين وهي حق الحياة والحرية الدينية والحرية الشخصية وحرمة الأموال والممتلكات وحرية الإقامة والتنقل وحرية العمل. ثم عالج المبحث الرابع القيمة المتعلقة بالتسامح الديني من حيث أسسها والاعتبارات التي ترتبت عليها. أما المبحث الخامس فتناول وسائل التواصل الإيجابي مع غير المسلمين عبر المجاملات الاجتماعية بإلقاء التحية والسلام عليهم وتبادل الهدايا في المناسبات المختلفة ثم المعاملات الاقتصادية على اختلاف مجالاتها. في حين تناول المبحث السادس أسس العدل والمساواة وما ترتب عليها من إجراءات وتدابير عامة. وجاء أخيراً المبحث السابع الذي عالج أسس كفالة العيش الكريم لغير المسلمين وتطبيقاتها العملية. ثم انتهى البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي خلص إليها.

The Civilizational Values of Coexistence with Non-Muslims in The Light of Sunna Perspective

Prof. Dr. Muwafaq Salim Nouri
University of Mosul- Iraq

Abstract

This study included seven sections that dealt with various aspects concerning this topic. The first section investigated the nature of concepts related to the research: the civilizational values, coexistence, multiplicity,

Dhimmis and Sunna. The second section investigated the civilizational value related to the respect of humanity of Non - Muslims proceeding from the fact that Allah honored all human beings without any discrimination among them on any consideration whatsoever. The third section dealt with the civilizational value related to the respect of Non - Moslem's rights: life right, religious freedom, personal freedom, the sanctity of money and properties, freedom of residence and movement and freedom of work.

The fourth section dealt with the value related to religious tolerance in terms of its bases and the considerations that resulted from it. The fifth section dealt with the positive communication means with Non-Muslims through social courtesies such as welcoming and greeting them, exchanging of gifts on various occasions and economic transactions in various fields. The sixth section investigated the bases of justice and equality and the consequent general procedures and measures. Finally, the seventh section dealt with the bases of ensuring a decent living for Non- Muslims and its practical applications. This study ended up with the most important results that the study concluded.

المقدمة:

فإن مسألة العلاقة مع غير المسلمين – داخلياً وخارجياً – كانت من المسائل المثيرة للاهتمام كثيراً، سواء أكان ذلك قديماً بين العلماء والفقهاء أم حديثاً بين المعنيين في المجالات المختلفة من فقهاء وقانونيين وسياسيين وغيرهم . وثَمّ مَن جعل من هذا الموضوع بؤرة ينال عبرها من الإسلام وقيمه العظيمة والعميقة، وجاء هذا البحث المتواضع ليسهم في بيان طبيعة القيم الحضارية التي أسس لها الإسلام في علاقته مع غير المسلمين في ظل دولة الإسلام وتحكيم شرائعه، وجرت معالجة الموضوع في ضوء السُنة النبوية المطهرة، بوصفها التي أسست تفصيلياً وعملياً لهذه القيم في ميدان الحياة العملية .

اشتملت الدراسة على سبعة مباحث حاولت تغطية الموضوع في مجالاته الأساسية وعلى النحو الآتي :

المبحث الأول : بيان طبيعة المفاهيم

المبحث الثاني : احترام آدمية غير المسلمين

المبحث الثالث : تمتع غير السلمين بحقوقهم الآدمية

المبحث الرابع : التسامح الديني

المبحث الخامس : إيجابية التواصل مع غير المسلمين

المبحث السادس : العدل والمساواة

المبحث السابع : كفالة العيش الكريم لغير المسلمين

ثم جاءت الخاتمة لتبين النتائج التي خلصت إليها الدراسة .

أما منهج التعاطي مع الأحاديث النبوية، ومن أجل عدم الإسراف في التوثيق، فقد اعتمدنا الآتي : الاكتفاء بالإشارة إلى صحيحي البخاري ومسلم، إذا كان الحديث موجود في غيرهما أيضاً، ثم الاكتفاء بالإشارة إلى السُنن الأربع وهي سُنن أبي داؤد وابن ماجة والترمذي والنسائي إذا كان الحديث موجوداً في غيرهما أيضاً، وما عدا ذلك تتم الإشارة إلى الحديث في المصادر الرئيسة الأخرى كمسند الإمام أحمد مع الإشارة إلى الحكم على الحديث في الهامش .

أما الدراسات السابقة، فبوسعنا القول أنه لم يسبق لباحث أن تناول موضوع العلاقة مع غير المسلمين من زاوية القيم الحضارية المؤسِسة لهذه العلاقة، ولكن ثمة دراسات أكثر من أن تحصى عالجت العلاقة مع غير المسلمين جاءت معظمها في إطار المعالجة الفقهية ببيان أحكام هذه العلاقة، أو في إطار العلاقات الخارجية والعلاقات الدولية، أو في إطار السرد التقليدي لوقائع هذه العلاقة، ومن أبرز هذه الأعمال :

١. التعامل مع غير المسلمين في السُنة النبوية للشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز صالح العقل (كتاب) وهو دراسة تفصيلية موسعة كثيراً تناولت أحكام التعامل مع غير المسلمين، ركزت على المعالجة الفقهية، لذلك فهي مع عمقها وشمولها لكنها لم تبلور مسألة القيم الحضارية موضوع دراستنا هذه .

٢. أسس التعايش السلمي ومرتكزاته للدكتور عبد الله بن عبد العزيز المصلح (بحث) وجاء مقتضباً إلى حد كبير، مع التركيز على سرد الوقائع التاريخية، مما قلل المساحة المخصصة للأسس والمبادئ، بوصفها تأسيساً قيمياً لهذا التعايش .

٣. الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب للأستاذ هاني المبارك والدكتور شوقي أبو خليل (كتيب) وهو في أصله بحثان دمجا في هذا الكتيب، وركز بالدرجة الرئيسة على العلاقات الخارجية مع غير المسلمين، مما يدخل في باب العلاقات الدولية، وهذا مما لم يدخل في بحثنا .

٤. الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن العشرين للدكتور عبد العزيز بن عثمان

التويجري (بحث) وقد ركز على جانبين رئيسين هما المقارنة بين الإسلام والغرب في مجال التسامح لتأصيل موقف الإسلام من هذه المسألة، ثم بين بعد ذلك فلسفة الإسلام في التعايش مع الأديان بالإجابة على سؤال مفاده : (التعايش بين الأديان : كيف ؟ ولماذا ؟) .

٥. التعايش مع غير المسلمين أصول معاملاتهم واستعمالهم دراسة فقهية للدكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي (كتاب) وقد اتسمت الدراسة بالعمق والشمول وسعة الأفق، لكنها ركزت هي الأخرى على المعالجة الفقهية لأحكام العلاقة مع غير المسلمين .

هذا سوى ما كتبه كبار مفكري الأمة المعاصرين في مختلف مشاربهم ، عدا عن الدراسات التاريخية الأكاديمية التي تناولت الموضوع من زاوية البعد التاريخي ومتغيراته .

أولاً : بيان طبيعة المفاهيم

تواجهنا في هكذا موضوع جملة من المفاهيم التي يتوجب بيان طبيعتها ودلالاتها لكي يتحقق الوصول المناسب إلى المرامي والغايات التي يتجه البحث نحوها، وهذه المفاهيم هي :

١. القيم الحضارية

القيمة في اللغة واحدة القيم، وتعني ثمن الشيء بالتقويم ، والاستقامة : التقويم، والقيمة : قيمة الشيء وقدره، وقيمة المتاع : ثمنه[١] . وكان الباحثون الألمان أول من استخدم لفظة (قيم) بمعناها الفلسفي الاصطلاحي، إذ وردت في كتابات كل من لوتز وروتشيل، ومنهم انتقلت إلى علماء الاقتصاد النمساويين، ثم اتسع انتشارها في أوربا ثم دخلت كتابات الفيلسوف نيتشه[٢] .

وتعني في اللغات الأوربية الاعتدال والاستواء وبلوغ الغاية، فهي مشتقة أصلاً من الفعل قام، بمعنى وقف وانتصب واعتدل وبلغ واستوى[٣] . وفلسفياً تم التركيز على البحث في ثلاثة مجالات قيمية هي : الأخلاق والمنطق والجمال، وقد بُحثت في إطار ميتافيزيقي معياري يبحث فيما ينبغي أن يكون من دون البحث في ما هو كائن[٤] .

أما المعنى الاصطلاحي للقيم، فمن بين تعاريف كثيرة، يمكن القول أنها: تصور واضح،

---

[١] لسان العرب، ابن منظور، ١٢ / ٢٠٠ ؛ مختار الصحاح، الرازي، ١ / ٢٦٢ .

[٢] البحث النفسي في الجامعة، بشير معمرية، ٤٣ .

[٣] الفكر العربي الإسلامي الأصول والمبادئ، عادل العوا، ٢١٦ .

[٤] مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر الشيباني، ٩٦ .

أو مضمر، يميز الفرد أو الجماعة، ويحدد ما هو مرغوب فيه، بحيث يسمح بالاختيار من بين الأساليب والأنماط المتغيرة للسلوك والوسائل والأهداف الخاصة بالفعل(٥) . فالقيم تعمل – عبر هذا الأفق – بوصفها معايير للسلوك، الفردي أو الجماعي، تساعد في عملية الانتقاء والاختيار السلوكي، بما يجعل المرء أقرب إلى المُثل والأهداف المنشودة، وهي تُسهم في الوقت نفسه في بلورة ملامح الهوية الخاصة بالفرد أو الجماعة .

أما الحضارة، فيمكن القول أنها ثمرة مجملة للجهد البشري في نواحي تصرفه كافة في الميدانين الفكري والمادي، فكل أمر أثمره جهد جماعة معينة، في مكان معين، وفي عصر معين، يسهم في تكوين حضارتها . وعليه فإن القيم الحضارية هي جملة المعايير والضوابط التي تحدد هوية أمة ما، وكيفية صياغتها لكينونتها الحضارية، وتخضع لنسق معين يحدد أولوياتها(٦) .

ومما يميز القيم الخاصة بحضارتنا الإسلامية اتصافها بالعموم والشمول، فهي من ناحية تغطي مناحي الحياة كافة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وغيرها، وهي من ناحية أخرى تمتد لتشمل الجهد البشري المتجه نحو الآخرة أيضاً، فمحاورها تمتد إلى علاقة الإنسان بخالقه وعلاقته بمحيطه ثم علاقته بنفسه(٧) . فلكل هذه المجالات قيمها الخاصة التي تضبطها وتوجهها الوجهة التي تتناسب والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية ولحكمة التشريع ولغايات خَلق الإنسان، وصولاً إلى الهوية الحضارية الخاصة بالأمة ، والجين الحضاري الخاص بها وبصمتها الحضارية المميزة.

٢. التعايش

والتعايش من العيش ، والعيش : الحياة، وعايشه : عاش معه(٨). وتعايشوا عاشوا على الألفة والمودة، ومنه التعايش السلمي(٩) . وفي الاصطلاح فإن التعايش هو حالة التفاعل المتبادل بين طرفين مختلفين أو أكثر في العادات أو المعتقدات والدين، ويكون في المجتمعات المتنوعة الديانات والثقافات، التي ينتمي أفرادها إلى أصول مختلفة في الثقافة والدين(١٠) . ويتضمن ذلك التعامل الإيجابي القائم على احترام كل مجموعة لمعتقدات الجماعات الأخرى، وقدرة

---

(٥) قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف بخيت، ٤٦٩ .

(٦) القيم الحضارية في الخطاب القرآني، موفق سالم نوري، ٨ .

(٧) المرجع نفسه، ١٢ – ١٣ .

(٨) لسان العرب، ابن منظور، ٦ / ٣٢١ ؛ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ٢ / ٦٣٩ .

(٩) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ٢ / ٦٣٩ .

(١٠) التعايش السلمي، توفيق كمال طلس، ٣٣١ .

هذه الجماعات على حل خلافاتها حلاً سلمياً، ويوجب ذلك وعي الأشخاص أو الجماعات بأن لها هويات دينية أو عرقية أو فكرية مختلفة، والإقرار بأن اختلاف الهويات هذا لا ينبغي أن يقود إلى صراعات عنيفة أو دموية بين حامليها ، أفراداً أو جماعات[١١] . ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل التفاهم والرغبة بالعيش المشترك. ولمثل هذا التعايش مجالات عدة أهمها :

- مجال سياسي وايديولوجي يحمل معنى الحد من الصراع، وظهر ذلك في إطار السعي لإنهاء الخلافات بين المعسكرين الشرقي والغربي في غضون الحرب الباردة التي شهدتها أواسط القرن المنصرم ، والعمل على إيجاد قنوات للتواصل تنهي التوتر بين الطرفين .
- مجال اقتصادي يرمز إلى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالوسائل القانونية والاقتصادية والتجارية من قريب أو بعيد .
- مجال ديني ثقافي، ويشمل تحديداً معنى التعايش الديني أو الحضاري، ويقصد به التقاء إرادات أتباع الأديان المختلفة والحضارات المختلفة على العمل من أجل جو يسوده الأمن والسلام في العالم والتعاون بين الجميع[١٢] .

والتعايش الديني هو ما نرمي إلى بحثه هنا، أما الإطار العام لمشروعية هذا التعايش فإنها تنطلق من نصوص الكتاب والسُنة وهي كثيرة، نختار منها قول الله ﷻ : ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة : ٨) وهي آية محُكمة تفيد أن الله لا ينهى المسلمين عن البِر والإقساط لمن يقف منهم موقف المسالمة والمحاسنة والحياد من أية ملة كانوا[١٣] . فالإسلام دين سلام وعقيدة حب ونظام يريد أن يظلل العالم كله بظله.

ثم قول النبي ﷺ الذي نختاره من بين أحاديث كثيرة تخص الموضوع وجاء فيه : (أكمل المؤمنين إيماناً أحاسنهم أخلاقاً، الموطؤون أكنافاً، الذين يَألفون ويُؤلفون، ولا خير فيمن لا يَألف ولا يُؤلف)[١٤] ، وهذه الألفة من المؤمنين وإليهم جاءت مطلقة لا تعني المؤمنين فيما بينهم فحسب . فالمؤمنون الصادقون قوم يَألفون ويُؤلفون، يأنس بعضهم ببعض، ولا يشعر من يعايشهم

---

[١١] التعايش في ظل الاختلاف، مجموعة باحثين، على الموقع : www.iraqdemocracypapers.org

[١٢] الإسلام والتعايش بين الأديان، عبد العزيز التويجري، ١٢ – ١٣ .

[١٣] في ظلال القرآن، سيد قطب، ٣ / ١٥٩٠ .

[١٤] المعجم الصغير، الطبراني، باب من أسمه عبد الله (ح ٦٠٥) وصححه الألباني في السلسة الصحيحة (ح ٧٥١) .

بوحشة، وضيق نفس، بل يرى منهم انشراح الصدر وطلاقة الوجه، وانجذاب النفس، فلا يمكن أن نجد أقوى من هذه المظاهر قدرة على جذب المخالف من سائر الملل، ودعوته إلى ضياء الإسلام ونور الهداية. وفي هذا الإطار نجد في الإسلام منطقاً داخلياً وخطاباً يتجه نحو الآخر، بأساليب التقريب والتبشير، وتأليف القلوب، مما يؤكد أن رسالة الإسلام رسالة سلام ومحبة وتعايش.

ويستند مفهوم التعايش إلى حقيقة عملية واقعية تتمثل في التنوع والتعدد والاختلاف، سواء أكان التعايش بين المكونات الثقافية / الحضارية أم الدينية، وهذا الاختلاف سُنة من سُنن الله تعالى في خلقه، فقال ﷻ : ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ{١١٨} إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ{١١٩}﴾ (سورة هود : ١١٨ – ١١٩)، وقوله ﷻ:﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (سورة يونس : ٩٩) . وعليه فإن التعايش الديني يستند إلى واقع التعددية الدينية الذي يُظهر تعدد المعتقدات والأديان في بيئة ما وإظهار القدر الكافي من الاحترام إزاء هذا التعدد، وما ينشأ عنه من اختلافات.

إن التعايش مع أهل الذمة لا يترتب عليه محبتهم وموالاتهم بما يخالف شرع الله ﷻ . فالولاء والبراء فيه – أي في الله سبحانه – وحده ولا يجوز مع غيره ، ونؤكد أن التعايش معهم لا يُسقط عنهم وصف الكفر، ومثل هذا الوصف ينفي موالاتهم ولا يجيزها(١٥) ، عندما نفهم أن الموالاة تعني المحبة والتفضيل والنصرة.

٣. التعددية

وهكذا نجد أنفسنا حيال مفهوم جديد هو التعددية، الذي ظهر في الفكر الغربي المعاصر، أفرزته جملة من التحولات الكبيرة والخطيرة في الواقع الأوربي، وقادت إلى تغيرات جذرية في مفاهيم الحضارة الغربية من حيث نظرتها إلى الدين والإنسان والكون والحياة، كانت ثمرتها مبادئ وقيم جديدة ارتبطت بها مجموعة كبيرة من المفاهيم والأفكار والفلسفات شكلت بمجملها ملامح الفكر الغربي المعاصر .

والعدد لغة مقدار ما يُعد ومبلغه، والجمع أعداد(١٦) . والعدد هو الكمية المتألفة من وحدات، فيختص بالمتعدد في ذاته، وعلى هذا فالواحد ليس بعدد لأنه غير متعدد، إذ التعدد الكثرة(١٧) . والتعددية اصطلاحاً : إقرار بالحرية للآخر والتعايش السلمي معه في إطار الحرية

(١٥) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٢ / ٩٠٩ – ٩١٠ .
(١٦) لسان العرب، ابن منظور، ٣ / ٢٨٣ .
(١٧) المصباح المنير، الفيومي، ٢ / ٣٩٥ .

والاختلاف والتنوع من دون ضرر ولا ضرار المبني على الاعتراف بالتنوع والتعدد وعدم السعي لإلغائه. والتعددية الدينية إقرار بتعدد المذاهب والفرق والأديان وتعايشها مع بعضها على أسس يتم الاتفاق عليها .

وثمة مسألة جوهرية تظهر في هذا المضمار مفادها الدلالة التي تنطوي عليها التعددية، فهل تعني تعدد الحق ونسبيته أم واحديته وإطلاقه ؟[١٨] ونشير بإيجاز إلى أن الحق الشرعي يمكن أن يتعدد في مجال أحكام العبادات والمعاملات والعادات، ولكن لا يمكن قبول التعدد قطعاً في العقائد . فالقول بنسبية الحقيقة وتعددها يقود إلى ضياع اليقين وغياب الحقيقة نفسها لتحل محلها الشكوك والحيرة في مبادئ الدين وقيمه، ليشعر الناس – في المحصلة – أنهم ليسوا على شيء. فالحق واحد وليس بمتعدد، وأما أن لا يُقال للحق أنه حق، أو أن يُقال للباطل أنه حق، مع عدم الجهل بالحقيقة، فهو أمر لا يمكن أن يصدر أبداً عن رجل صادق جرئ، بل هو من أسوأ أنواع التملق، ولاسيما إذا كان المرء لا يختاره إلا للحصول على رضا الآخرين ومصانعتهم[١٩] .

وواحدية الحق نطق بها الحق فقال في محكم كتابه:﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سورة آل عمران : ١٩) . فقد وصف القرآن الكريم غير المسلمين بالكافرين والمشركين، وهم لا يمكن أن يكونوا غير ذلك، وهؤلاء من ناحيتهم أيضاً لم يصفوا المسلمين بالمؤمنين حقاً . وعليه فإن التعايش معهم لا يترتب عليه الإقرار بصحة عقائدهم ، وقد نص القرآن الكريم على تحريفها ، بل يعني الإقرار بأمر واقع والتعامل معه على وفق الأحكام الشرعية ، بأن أمر حسابهم على عقائهم يؤول إلى الله سبحانه وتعالى ، وأن دعوتهم إلى الحق لا تعني استخدام العنف لبلوغه.

٤. أهل الذمة

الذمة : العهد والكفالة، وجمعها ذمام، وفلان له ذمة : أي له حق، والذمام والمذمة : الحق والحرمة[٢٠] . والذمام كل حرمة إذا ضيعتها وقعت عليك المذمة، ومن أجل ذلك سُمي هؤلاء أهل

---

[١٨] إذ تحاول بعض الكتابات فلسفة الأمر على أساس تعدد الحق باعتبار إطلاقه، وبالاستناد إلى (تجارب دينية) تكشف عن (توزع الحقانية) ينظر مثلاً : التعددية الدينية ومنطق التعايش، ملف بحثي، على الموقع : www.mominoun.com

[١٩] التسامح في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، على الموقع : habos.gov.ma

[٢٠] لسان العرب، ابن منظور، ١٢ / ٢٢١ .

الذمة[٢١] . فمن ضيع حقهم وقعت عليه المذمة ، أي استحق الذم ، وذمة المسلمين : عهدهم وأمانهم وحُرمتهم[٢٢] . وقد اصطلح الفقهاء على تسمية أهل الكتاب بِ (أهل الذمة) أي أهل العهد والأمان، فالذمي هو المعاهد، والمراد بأهل الذمة هم الذميون ، والذمي نسبة إلى الذمة أي العهد، فلهم عهد الإمام أو من ينوب عنه على أنفسهم ومالهم نظير التزامهم بأداء الجزية ونفوذ أحكام الإسلام[٢٣]. ويمكن القول أيضاً أن الوصف ينطوي على أنهم أصحاب حق ، وهذا الحق كفله لهم العهد الذي غدوا بموجبه في جملة رعية الدولة الإسلامية . وهذه العهود تمثل إنفاذاً عملياً لما قرره الشرع لهؤلاء من حقوق .

وأهل الذمة جميع أولئك الذين يقطنون داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين، أو يقرون بالولاء والطاعة لها، بصرف النظر عما إذا كانوا ولدوا بدار الإسلام، أو جاءوا إليها من الخارج والتمسوا الحكومة أن تجعلهم في عِداد أهل ذمتها[٢٤] . وقد أفضى الحال إلى أن جميع الذين كانوا على غير الإسلام من سكان الدولة الإسلامية هم أهل الذمة، باستثناء المشركين العرب في شبه الجزيرة العربية، الذين خيرتهم سورة التوبة – بعد انقضاء آماد العهود معهم – بين الإسلام أو القتال ، أما ما سواهم من غير المسلمين فهم جميعاً من أهل الذمة ، بما فيهم المجوس ومن سواهم.

ومن ناحية أخرى فإن عقد الذمة عقد مؤبد يتضمن إقرار هؤلاء على دينهم، وتمتعهم بحماية الجماعة الإسلامية ورعايتها، مقابل بذلهم الجزية والتزامهم أحكام التشريع الإسلامي في غير شؤنهم الدينية، وبذلك يصبحون من أهل دار الإسلام[٢٥] . فليس للمسلمين نقض هذا العهد، ولكن لأهل الذمة الخيار في أن يلتزمونه ما شاءوا أو ينقضونه متى شاءوا، فالذمي مهما ارتكب من أفعال فإن ذلك لا ينقض عقده، حتى وإن امتنع عن أداء الجزية ، أو قتل مسلماً، أو زنا بمسلمة، أو سب النبي ﷺ، فإنه يعاقب على هذه الأفعال جنائياً بوصفه أحد الجناة، ولا يُعد بذلك خارجاً على الدولة الإسلامية، ولا عن عقد الذمة، ولكنه يخرج من ذلك إذا خرج من دار الإسلام ، أو خرج محارباً للدولة الإسلامية بقصد الفتنة[٢٦] . وتستوجب سلامة عقد الذمة تحقيق ولاء المعنيين به للدولة الإسلامية ولنظام الحكم فيها، ذلك النظام الذي تعهد بحفظ حقوقهم كاملة

---

[٢١] المصدر نفسه والموضع نفسه .

[٢٢] حاشية البجيرمي، البجيرمي، ٤٨ / ٢٦٣ .

[٢٣] الموسوعة الفقهية الكويتية، ٧ / ١٢١ .

[٢٤] نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي، ٣٠٢ .

[٢٥] غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، ٦ .

[٢٦] حقوق أهل الذمة، أبو الأعلى المودودي، ١٧ .

غير منقوصة[٢٧] ، ولا يحق لهم منح ولائهم لأية جهة غيرها ، أو التعاون معها بما يلحق الضرر بالدولة الإسلامية .

كما لا ينطوي عقد الذمـة على تبعية تُفقدهم ذاتيتهم وخصوصيتهم الدينية والاجتماعية والسياسية[٢٨] ، غير أن هذا وصف – أي أهل الذمة – اقترن بنوع من السلبية تحت ظروف وادعاءات داخلية وخارجية لا تمت بصلة إلى أصل موقف الإسلام منهم، وهذا ما سنجلي أبعاده تباعاً .

٥. السُنّة النبوية

السُنّة النبوية هي كل ما يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم من قول أول فعل أو إقرار أو صفة [٢٩]. وهي بالنسبة للمسلمين تحتل درجة عظيمة من القبول والالتزام والعمل بها للاعتبارات الآتية : أنها أولاً جزء لا يتجزأ من الوحي الإلهي لقول الله سبحانه وتعالى : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى{٣} إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى{٤}﴾، فهي على درجة كبيرة من القداسة لتكون في المرتبة القانية بعد القرآن الكريم في اعتمادها مصدراً للتشريع الإسلامي . ثم أن السُنّة النبوية شارحة ومفصلة ومفسرة للقرآن الكريم فيما جاء به من مجمل وعام ، ومن هنا فإنه لا يمكن الاستغناء عنها في فهم الإسلام وفهم مقاصده ومراميه وتشريع أحكامه . ولهذا فإن المشككين في الإسلام لما عجزوا عن النيل من القرآن الكريم وجهوا سهامهم صوب سُنّة النبي صلى الله عليه وسلم بالتشكيك بها وبصحتها وبأهميتها ، بهدف تقويض أركان الإسلام.

غير إننا ندرك في الوقت نفسه أن في السُنّة النبوية أموراً ينبغي إدراكها ومراعاتها وتفهمها حتى يصح العمل بها ومن هذه الأمور : أن في السُنّة النبوية ما هو صحيح وما هو ضعيف وما هو دون ذلك ، ولكل منها حكمه الذي يحدد طبيعة العمل به أو من عدمه . وفي السُنّة أيضاً ما هم اجتهاد وما هو سياسي له منهجه الخاص في التعاطي معه . كما أن في السُنة النبوية ما هو تاريخي يتعلق بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتعداه إلى غيره . وأخيراً فإن في السُنّة النبوية ما يتعلق بالوسائل والأساليب – أو هو من شؤون دنياكم – وهذا أيضاً مما لا يلزم العمل به . وبعد كل ذلك فإن الأمر يتطلب التعامل مع سُنّة النبي صلى الله عليه وسلم بعقل منفتح ومستنير قادر على تفهم الحكمة العميقة التي تتضمنها هذه السُنّة وعدم التوقف عند

---

(٢٧) الجهاد، محمد سعيد البوطي، ١١٩ .

(٢٨) المرجع نفسه، ١٢٥ .

(٢٩) (سورة النجم ٣،٤)

ظاهر النص وحسب .

ثانياً : احترام آدمية غير المسلمين

والاحترام من قولهم فلان له حُرمة : أي تَحرّم بنا بصحبة أو بحق وذمة[٣٠] . فيكون للمرء حُرمة لا يجوز انتهاكها والتجاوز عليها بما له من مكانة أو حقوق . ويعني احترام الذات : احترام النفس والشعور بالكرامة[٣١] . وكرامة الإنسان مبدأ أخلاقي يقرر أن الإنسان ينبغي أن يُعامل على أنه غاية في ذاته لا بوصفه وسيلة، وكرامته من حيث هو إنسان فوق كل اعتبار. والكرامة الإنسانية مبدأ يتحسسه كل فرد تحسساً غريزياً، حتى مع الاختلاف في تحديد مضمونه ، وملازمته للإنسان ملازمة فطرية[٣٢] . والكرامة تعني ترفع النفس وصيانتها عما هو دون من المكاسب والحاجات والخصال.

ومصدر هذا المبدأ هو تكريم الله ﷻ للإنسان بعامة، فقال في محكم كتابه :﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً{٧٠} ﴾(سورة الإسراء : ٧٠)، فكرمهم الله ﷻ بالعقل والعلم وبعث إليهم بالرسل، وأنزل عليهم الكتب، وأنعم عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، وحملهم على شتى أنواع المركوبات ليسهل تنقلهم، ثم رزقهم من كل ما هو طيب وسهله لهم، وسخر لبني آدم كل ما في هذا العالم مما خَلق[٣٣] . وهنا لابد من التنبيه على أن هذا التكريم لم يقتصر على فئة دون أخرى، أياً كانت ميزات هذه أو تلك، فشمل التكريم المؤمن والكافر، والبَر والفاجر، فالكل ينعمون بنعم الله ﷻ، وينعمون بما سخره الله تعالى لهم، ومنح لهم جميعاً العقول المفكرة والقوام الحسن إلى غير ذلك . ويكون التفاضل في التكريم في الآخرة ، بأن ينال كل امرئ ما يستحق بحسب تقواه لله تعالى .

وهكذا مضت سُنة النبي ﷺ في احترام الكيان الآدمي للإنسان، فقد (مرت به جنازة فقام، فقيل له : إنها جنازة يهودي ! فقال : أليست نفساً !)[٣٤]، ثم تكررت الواقعة مع جنازة امرأة يهودية (فقام لها رسول الله ﷺ وقمنا معه، فقلنا : يا رسول الله، إنها يهودية ! فقال : إن الموت

---

[٣٠] لسان العرب، ابن منظور، ١٢ / ١٢٥ .

[٣١] معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ١ / ٨٩ .

[٣٢] مبدأ احترام النفس الإنسانية، فواز صالح، ٢٥٢ .

[٣٣] تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ١ / ٤٦٣ .

[٣٤] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي (ح ١٣١٢) ؛ صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، (ح ٩٦١) .

فزع، فإذا رأيتم الجنازة فقوموا)[٣٥]، وجاءت حرمة الميت مؤكدة في قول النبي ﷺ : (كسر عظم الميت كسكره حياً)[٣٦] ، ويُحمل هذا النص على إطلاقه ليشمل موتى المسلمين وغير المسلمين .

إن هذا الاحترام للميت – سواء أكان مسلماً أم غير مسلم – يستوجب عقلاً ومنطقاً حفظ احترامه وهو حي أيضاً، فما معنى أن تحفظ حرمة الميت غير المسلم ولا تحفظ حرمته وهو حي ؟! ويتسق هذا مع الموقف العام لتكريم الله ﷻ لبني آدم جميعاً بحكم عموم نص التكريم سالف الذكر . وعلى هذا النحو لا يحل إهانة غير المسلم أو الطعن في عرضه أو إلحاق الأذى به أو بما يعود إليه بصلة إلا بحق شرعي أو قانوني عام.

هذه الحرمة الدالة على احترام الكرامة الإنسانية لغير المسلمين أدركها خلفاء النبي ﷺ، فلم يرضَ عمر ﷺ أن يُلطم قبطي على وجهه أو يُضرب على رأسه امتهاناً له، ولم يهدأ له بال حتى يطيب خاطر ذلك القبطي بأن يقتص لنفسه ممن ضربه، بل إن عمر ﷺ أراد منه أن يقتص لنفسه من صحابي جليل هو عمرو بن العاص ﷺ بوصفه أمير البلد الذي ضُرب فيه، لكن هذا آثر الاكتفاء بالاقتصاص لنفسه من ابن الأمير فحسب، وهنا أطلق عمر ﷺ قولته المشهورة : (يا عمرو ! متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)[٣٧]، مشيراً إلى أن الحرية والحُرمة حق للناس بعامة وليس للمسلمين فحسب، ولاسيما أن الخطاب جاء بشأن شخص من الأقباط .

هذا المعنى أكده علي بن أبي طالب ﷺ بطريقة مختلفة في كتابه إلى الأشتر النخعي أمير مصر وهو يوصيه بالرعية هناك، فهذه الرعية صنفان (إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخَلق)[٣٨] . ونظير لك في الخلق تعني مساوٍ لك في الخَلق، أي في الحيثيات العامة للخَلق وعلى رأسها ما كرم الله ﷻ به بني آدم ، وسياق كلام علي رضي الله عنه هو الوصية خيراً بمن هم نظراء لنا في الخلق وإن خالفونا في الدين . والإطار العام الذي يسوغ هذه المعاملة هو الدعوة إلى الإسلام، فقال الله ﷻ : ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة

---

[٣٥] صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز (ح ٩٦٠) .

[٣٦] سُنن أبي داؤد، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم (ح ٣٢٠٧) ؛ سُنن ابن ماجة، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت (ح ١٦١٦) وصححه الألباني .

[٣٧] محض الصواب، ابن المبرد الحنبلي، ٢ / ٤٧٣ ؛ وبصيغة تختلف قليلاً، ينظر : فتوح مصر والمغرب، ابن عبد الحكم، ١٩٥ ؛ كنز العمال، المتقي الهندي، ١٢ / ٦٦١ .

[٣٨] نهج البلاغة، الشريف الرضي، ٣٧٢ .

النحل : ١٢٥)، ومع أن منطوق الآية يشير إلى الدعوة القولية، لكنها تشمل ضمناً الدعوة العملية والسلوكية، إذ لا يمكن الفصل بين وجهي الدعوة ، فكيف يكون بوسعي أن أدعو شخصاً ما إلى الإسلام وأنا أعامله باحتقار أو ازدراء ومهانة، كيف يسعه أن يتقبل مني هدايته إلى الإسلام وهو لا يستشعر مني احترامي لآدميته ؟! .

ويمتد هذا الاحترام إلى جوانب كثيرة، فهو لا يقتصر على التعامل المباشر، من ذلك احترام خصوصياته، فقال النبي ﷺ : (مَن اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، فقد حل لهم أن يفقؤوا عينه)[٣٩]، وأضاف البخاري : (فلا دية له) ولما جاء النص عاماً فإنه يشمل في دلالته خصوصية المسلمين وغيرهم، وهذا ما فهمه الصحابة ﷺ جميعاً أيضاً، فإنهم كانوا إذا دخلوا على هؤلاء في بيوتهم استأذنوا بقولهم : (أندرآيم) بمعنى (أأدخل ؟)[٤٠]، وقال سعيد بن جبير ﷺ : لا يُدخل على المشركين إلا بإذن[٤١] . ويعكس مثل هذا السلوك ذوقاً رفيعاً وتأدباً بالغاً وحساً حضارياً مرهفاً في التعامل مع الجميع بمن فيهم غير المسلمين ، فقد شرع الإسلام الاستئذان عند الدخول كي يحول دون اقتحام خصوصيات الآخرين ، فتبقى مصانة في حُرمتها ، وغير المسلمين في ذلك سواء بسواء مع المسلمين .

ومن تجليات الاحترام أيضاً قول الصادق المصدوق ﷺ : (من استمع إلى حديث قوم، وهم له كارهون، أو يفرون منه، صُب في أذنه الآنك يوم القيامة)[٤٢]، والآنك هو الرصاص، وجاء السياق عاماً مرة أخرى ليشمل عدم جواز التنصت على أحاديث الآخرين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، وإذا جاز لسبب موجب التنصت على حديث قوم ما، فإن ذلك يجوز بحق المسلمين وغير المسلمين، ولا يقتصر على غير المسلمين منهم لكونهم غير مسلمين وحسب.

ويدخل في احترام آدمية غير المسلمين واحترام كرامتهم عدم النيل من أعراضهم، فتحرم غيبتهم كالمسلم تماماً، بل إن ظلمهم في هذا الجانب أشد من ظلم المسلم، لأن المسلم يُرتجى عفوه في الآخرة في حين لا يُرتجى ذلك من غير المسلمين[٤٣] . وإذا زنا مسلم بذمية أقيم عليه الحد، شأنه في ذلك شأن الزنا بمسلمة، وكذا لو قذف المسلم ذمية، أقيم عليه حد القذف[٤٤] . وقد

---

[٣٩] صحيح البخاري، رواه معلقاً، ٩ / ١٠ ؛ صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره (ح ٢١٥٨)

[٤٠] المصنف، عبد الرزاق، ٦ / ١٤ .

[٤١] المصدر نفسه والموضع نفسه .

[٤٢] صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب من كذب في حلمه (ح ٧٠٤٢) .

[٤٣] رد المحتار وحاشية ابن عابدين عليه، ٤ / ١٧١ .

[٤٤] المبسوط، السرخسي، ٩ / ٥٧ ؛ بدائع الصنائع، الكاساني، ٧ / ١٥٤ .

نهى القرآن الكريم عن تسفيه عقولهم وشتمهم، فقال الله ﷻ : ﴿ وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الأنعام : ١٠٨)، وهو السلوك الذي أكده النبي ﷺ بقوله : (ليس المؤمن بالطعان، ولا باللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء)[٤٥]، فمن حُسن خُلق المؤمن وحُسن ذائقته أن يعف عن أعراض الناس ويكف لسانه عنهم، سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم، بل – وكما تقدم – قد يكون النيل من غير المسلم أشد ضرراً على المسلم، إذ لا يُتوقع منه أن يعفو عن مسلم نال منه في الدنيا، في حين يمكن أن يعفو المسلم عن أخيه المسلم طمعاً في أجر العفو .

ثالثاً : تمتع غير المسلمين بحقوقهم الآدمية

لغير المسلمين ثنتان من الحيثيات التي تكفل لهم حقوقهم الآدمية، الحيثية الأولى تكريم الله ﷻ للإنسان بعامة – كما تقدمت الإشارة إليه – وهذا التكريم لا يتم إلا بممارسة هذا المخلوق لحقوق نص الله ﷻ عليها تُفعل هذا التكريم وتجعله مؤثراً . أما الحيثية الثانية فهي مجمل العهود التي أبرمها المسلمون معهم ونصت لهم على مجمل هذه الحقوق أو بتفصيلها ، وقد أجمع الفقهاء على وجوب الوفاء بكل عهد نص الشارع على جوازه[٤٦] ، استناداً إلى أمر الله ﷻ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾(سورة المائدة : ١)، وحذر النبي ﷺ من مغبة الغدر ونكث العهود، فقال وهو الصادق المصدوق : (لكل غادر لواء ينصب بغدرته يوم القيامة)[٤٧] .

والحق اختصاص يقره الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء، تحقيقاً لمصلحة معينة[٤٨] ، يتفرد به شخص بعينه ، ويتجسد الحق في حرية إرادة الإنسان في التصرف بما يعود إليه حق التصرف به شرعاً وقانوناً من دون قيود إلا في الحدود التي نص عليها الشرع ، حماية للفرد نفسه أو لمصلحة عامة لا يحق التجاوز عليها .

١. حق الحياة

وهي أهم هذه الحقوق وتقف على رأسها، وتعني عصمة دماء غير المسلمين من أهل

---

[٤٥] صحيح الأدب المفرد، البخاري (ح ٣١٢ / ٢٣٧) وصححه الألباني .

[٤٦] مراتب الإجماع، ابن حزم، ١٢٣ .

[٤٧] صحيح البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم الغادر للبر والفاجر (ح ٣١٨٨) ؛ صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر (ح ١٧٣٨) .

[٤٨] الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده ، محمد فتحي الدريني، ١٩٣ .

الذمة وعدم جواز الاعتداء عليها عمداً، فقال الله وهو عز مَن قائل :﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة الأنعام : ١٥١)، فللنفس حُرمة لا يجوز أن تزهق إلا بحق شرعي، ولتعظيم هذا الأمر قال الله ﷻ : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (سورة المائدة : ٣٢)، وخص النبي ﷺ أهل الذمة بالإشارة إلى عصمة دمائهم فقال : (مَن قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً)[٤٩]، وقوله أيضاً : (مَن قتل معاهداً في غير كنهه، حَرم الله عليه الجنة)[٥٠]، ويتطلب هذا الأمر – بموجب حق الحياة وبموجب الوفاء بالعهود – توفير الأمن والحماية لهم والذود عنهم أيضاً، فإذا هددهم العدو (وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صوناً لمن هم في ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ)[٥١] . ولما لم يتمكن المسلمون من الدفاع عنهم أمام إحدى هجمات الروم أمر أبو عبيدة ﷺ برد جزيتهم وخراجهم إليهم، لأن المسلمين لم يستطيعوا حينها الوفاء بالتزامات عقد الذمة[٥٢] .

وفي هذا السياق قال علي ﷺ : (إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا)[٥٣]، ومن أجل ذلك فإن ابن تيمية – رحمه الله تعالى – أصر لما تفاوض مع القائد المغولي قطلوشا بشأن الأسرى، على إطلاق سراح الأسرى من أهل الذمة أيضاً، وعدم الاكتفاء بإطلاق سراح المسلمين فحسب، فكان له ما أصر عليه[٥٤] .

٢. الحرية الدينية والحرية الشخصية

ولعل أبرز ما يعن للإنسان بعد ضمان حياته، ضمان حرية تدينه، من حيث حريته فيما يعتقد ويفكر به، وحرية ممارسته لشعائر دينه وطقوسه .

---

[٤٩] صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهداً (ح ٣١٦٦) .

[٥٠] سُنن أبي داؤد، كتاب الجهاد، باب الوفاء للمعاهد (ح ٢٧٦٢) ؛ سُنن النسائي، كتاب القسامة، باب تعظيم قتل المعاهد (ح ٤٧٤٧) وصححه الألباني .

[٥١] مراتب الإجماع، ابن حزم، ٤٦ .

[٥٢] الخراج، أبو يوسف، ١٥٣ .

[٥٣] نصب الراية، الزيعلي، ٣ / ٣٨١ .

[٥٤] مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ٢٨ / ٦١٧ – ٦١٨ .

وتستند الحرية الدينية إلى قول الله ﷻ :﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة : ٢٥٦)، وقوله سبحانه : ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (سورة هود : ١١٨) ، ثم قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة يونس : ٩٩) .

وجاءت سُنة النبي ﷺ مؤكدة لمنهج القرآن الكريم باستثناء ما يتعلق بالمشركين العرب عبدة الأصنام والأوثان في شبه الجزيرة العربية، إذ لم يُنقل عن النبي ﷺ، ولا عن أحدٍ من خلفائه، إجبار أحد من أهل الكتاب على الإسلام، وإذا ما حصل أن أكره أحدهم على الإسلام ، لم يثبت له حكم الإسلام حتى يظهر منه ما يدل على إسلامه طوعاً[٥٥] .

فقد نصت وثيقة المدينة مع اليهود على أنه (لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم)[٥٦]، وكتب النبي إلى أهل اليمن : (إنه من كان على يهوديةٍ أو نصرانيةٍ فإنه لا يُفتن عنها، وعليه الجزية)[٥٧]، ونص عهد النبي ﷺ لأهل نجران : (ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم، وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته)[٥٨] .

ومن وصية أبي بكر لأسامة بن زيد ﷺ حين وجهه قال : (وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له)[٥٩]، وجاء في عهد عمر لأهل ايلياء : (أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا يُنتقص منها، ولا من حيزها، ولا صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم)[٦٠] .

وقد عكست مجمل هذه النصوص الجوانب الأساسية للحرية الدينية المتمثلة في عدم إكراه أحد على دين الإسلام سوى المشركين العرب، وعدم التدخل في الشعائر والطقوس الدينية لأهل

---

[٥٥] المغني، ابن قدامة، ١٠ / ١٠٣ .

[٥٦] الأموال،، أبو عبيد، باب وهذا كتاب رسول الله ﷺ إلى خزاعة (ح ٥١٨).

[٥٧] المصدر نفسه، باب أخذ الجزية من عرب اليمن (ح ٦٦) .

[٥٨] الخراج، أبو يوسف، ٨٥ .

[٥٩] تاريخ الرسل والملوك، الطبري، ٣ / ٢٢٧ .

[٦٠] المصدر نفسه، ٣ / ٦٠٩ .

الذمة، وعدم التجاوز على رموزهم الدينية، وعدم التجاوز على حُرمة معابدهم، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية المتعلقة بالهيكلية الدينية الخاصة بهم .

ومن ناحية أخرى فقد مضت السُنة أن يُرد أهل الذمة في حقوقهم ومعاملاتهم ومواريثهم إلى أهل دينهم، إلا إذا أتوا راغبين إلى قضاة المسلمين، على أن يكون ذلك – شرطاً – برضا الطرفين المتخاصمين، ورضا رجال دينهم أيضاً[٦١] . ليعكس ذلك تمتعهم بحريتهم الدينية كاملة غير منقوصة ولا مُعتدى عليها، فإنه لم يرد في نصوص الكتاب والسُنة ما يحول دون ممارستهم لشيء من شعائرهم الدينية .

٣. حرمة أموالهم وممتلكاتهم

ففي الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: (إن الله ﷻ لم يُحِل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم)[٦٢]، وقوله أيضاً:

(ألا لا تحل لكم أموال المعاهدين إلا بحقها)[٦٣]، ولا تحل لقطتهم، لقول النبي ﷺ : (ألا لا يحل لكم ... ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها)[٦٤]، وفي الحديث أن المغيرة بن شعبة ﷺ صحب قوماً من المشركين، فقتلهم وأخذ أموالهم، ثم جاء إلى رسول الله ﷺ معلناً إسلامه، فقال له النبي : (أما الإسلام فأقبل، وأما المال فلست منه في شيء)[٦٥]، فإذا كان هذا بحق المشركين المحاربين – وهم ليسوا ممن يقيم بين أظهر المسلمين – فما بالك بأهل الكتاب ممن يقيم بين أظهرهم وله عهد الله ورسوله وذمتهما !! وتقع حُرمة أموالهم حتى على ما هو محرم في شرعنا ؛ فمن أتلف خمراً أو خنزيراً لمسلم لا يُؤاخذ على ذلك، أما مَن أتلفها وكانت لذمي فإنه يُؤاخذ بذلك، لأنه بالنسبة لهم مالاً مُتقوماً[٦٦] .

٤. حرية الإقامة والتنقل

وهذا الأمران مما يقع في باب (العادات) التي يكون الأصل في حكمها الإباحة إلا أن يرد نص يقيدهما، وعليه اتفق العلماء على أن لأهل الذمة حرية التنقل في أرض الإسلام ما شاء لهم إلا ما يتعلق بالحَرم المكي، واتفقوا أيضاً على أن لهم حرية السكن في أي مكان من بلاد

---

[٦١] عمدة القاري، العيني، ٢٣ / ٢٩٤ .

[٦٢] سُنن أبي داؤد، كتاب الخراج والفيء، باب في تعشير أهل الذمة (ح ٣٠٥٢) وصححه الألباني .

[٦٣] المصدر نفسه، كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل السباع (ح ٣٨٠٦) وصححه الألباني .

[٦٤] المصدر نفسه، كتاب السُنة، باب في لزوم السُنة (ح ٤٦٠٦) وصححه الألباني .

[٦٥] صحيح البخاري، كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد والمصالحة (ح ٢٧٣٦) .

[٦٦] المبسوط، السرخسي، ٥ / ٣٨ .

المسلمين لا يقيدهم في ذلك سوى عدم جواز سكناهم في حَرَم مكة[٦٧] .

وإذا ما لجأت الدولة إلى اتخاذ إجراء ما يحد من حريتهم هذه، تدخل علماء المسلمين للدفاع عن حق أهل الذمة في الإقامة والسكن، فقد أجلى الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك جماعة من أهل الذمة من أهل قبرص لاتهامه لهم بالتواطؤ مع الروم، فأسكنهم الشام، فأنكر عليه العلماء ذلك . فلما تولى الخلافة بعده يزيد بن عبد الملك ردهم إلى موطنهم[٦٨] . ولما خرجت جماعة من نصارى جبل لبنان على عامل الخراج، نقل الوالي العباسي السكان إلى مكان آخر وأسكنهم فيه، فكتب إليه الإمام الأوزاعي : (فكيف تُؤخذ عامة بذنوب خاصة، حتى يُخرجوا من ديارهم وأموالهم ؟! وحكم الله تعالى :﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (سورة النجم : ٣٨) ... فإنهم ليسوا بعبيد، فتكون في حل من تحويلهم من بلد إلى بلد، ولكنهم أحرار أهل ذمة)[٦٩] .

وهذه المواقف تؤكد أن الإسلام أسس لحرية حقيقية لغير المسلمين ممن يعيش في كنف الإسلام، بأنهم ليسوا بمستضعفين ولا أذلة، لهم حقوق ضمنها شرع الله تعالى، وإذا ما وقعت بعض الخروقات – هنا أو هناك – فإنها لا تغير صورة المبدأ أو المنهج الذي رسمه الإسلام وأسس له حيالهم .

٥. حرية العمل

في إطار الأعمال العامة والأشغال والمهن فإنها تقع في باب (العادات) أيضاً التي يكون الأصل فيها الإباحة، وعليه فإنه لا يكاد يوجد نص من كتاب أو سُنة أو قول لفقيه يمنع تعاملهم مع بعضهم إذا كان موضوع التصرف من الأمور الجائز التعامل فيها بين المسلمين أنفسهم، فهم في هذا الشأن مثل المسلمين عند مباشرتهم أنواع التعامل الجائزة بينهم، فحاجتهم إليها كحاجة المسلمين لها، وتكليفهم بالنسبة لها كتكليف المسلمين، فما أجازه المسلمون لأنفسهم جائز لغيرهم من قبيل الشفعة والوكالة والشراكة والإجارة، وما إلى ذلك من أنواع التعامل[٧٠] . وهم في ذلك يتمتعون بحرية تكاد تكون مطلقة[٧١] . وفي هذا الإطار من الإباحة زاولوا أنواع المهن والأشغال كافة لا يصرفهم عنها صارف .

أما في مجال الوظائف الحكومية فأكد المستشرق ليفي بروفنسال أن أهل الذمة تقلبوا في

---

[٦٧] مراتب الإجماع، ابن حزم، ١٢١ .

[٦٨] فتوح البلدان، البلاذري، ١٥٥ .

[٦٩] المصدر نفسه، ١٦٣ ؛ الأموال، أبو عبيد ، ٢٢٠ .

[٧٠] النشاط الاقتصادي لغير المسلمين، صالح شريف كميل، ٩٤ – ٩٥ .

[٧١] المرجع نفسه، ١٢٥ .

الوظائف الحكومية، وتصرفوا في أعمال الحكومة المختلفة وصولاً إلى درجات رفيعة من المناصب منها السفارة نيابة عن الخليفة[٧٢] . وأشار السير مارك سايكس إلى أن غير المسلمين من يهود ونصارى ووثنيين خدموا الحكومة في خلافة هارون الرشيد[٧٣] ، بل أن منهم من استبد في عمله واشتدت شوكته حتى ضج المسلمون أنفسهم من استبداده[٧٤] .

غير أن هذا الأمر كان يحد منه عدم جواز توليهم للوظائف ذات الصفة الدينية أو السيادية، فالدولة الإسلامية تقوم على المبدأ والعقيدة، لذلك فإن الذين يتولون هذه المناصب ينبغي أن يكونوا مسلمين حصراً ليتمكنوا من إنفاذ أحكام الله تعالى وشرائعه وعقيدته بعمق وإخلاص مثل منصب الرئيس، بل لا يجوز أن يشتركوا في انتخابه أيضاً[٧٥] . ومثل ذلك منصب قائد الجيش فإنه ليس من الأعمال المدنية (غير الدينية) بل هو من أعمال العبادة في الإسلام لارتباطه بمفهوم الجهاد[٧٦] . ومثل ذلك ينطبق على المحاكم والقضاء، ولاسيما ما يتعلق منها بأمور الأحوال الشخصية والمواريث وما إليها .

وأجاز الفقهاء تولي أهل الذمة لوزارة التنفيذ، ولم يجوزوا لهم تولي وزارة التفويض[٧٧] . وقياساً على ذلك فلهم تولي الوزارات ذات الطبيعة الفنية والخدمية مثل وزارة الصحة والزراعة والصناعة والتجارة وما يشبهها، أما وزارات الخارجية والداخلية والدفاع والعدل، فضلاً عن رئاسة الوزراء، فهذه للمسلمين حصراً .

أما فيما يتعلق بعضوية مجلس الشورى (البرلمان) فقد اختلف المعنيون في هذا الشأن بين من أجاز اشتراكهم فيها ومَن لم يجزه، ولكل من الفريقين أدلته وحججه[٧٨] . ولا نرى بأساً في اشتراكهم فيها، ولاسيما إنهم لا يشكلون نسبة تمكنهم من تبني قرارات أو تشريعات مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية .

إن عدم الترخيص لغير المسلمين في تولي المناصب السيادية في الدولة الإسلامية أمر يتماشى مع منطق الأشياء، فإذا كانت الأمور بالانتخاب، فبوصفهم أقلية فإن ذلك لا يؤهلهم الحصول على رئاسة الدولة الإسلامية، كما أن سياقات العمل التي تعتمد نظام الأغلبية، تقضي بأن تمسك الأغلبية بزمام الأمور بما يمكنها من حفظ استحقاقاتها،

---

(٧٢) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ١٤٧ .

(٧٣) المرجع نفسه، ١٤٦ – ١٤٧ .

(٧٤) ينظر للتفاصيل : تاريخ الرسل والملوك، الطبري، ١٠ / ٦٢٨ .

(٧٥) حقوق أهل الذمة، أبو الأعلى المودودي، ٣٢ – ٣٣ .

(٧٦) غير المسلمين في المجتمع المسلم، يوسف القرضاوي، ١٧ .

(٧٧) الأحكام السلطانية، الماوردي، ٥٨ ؛ الأحكام السلطانية، أبو يعلى، ٣٢ .

(٧٨) للتفاصيل ينظر : الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان، ٤٠٤ وما بعدها .

وهكذا هو الحال في (النظم الديمقراطية) فإن الحزب الذي يفوز في الانتخابات يحتكر المناصب الأساسية في هيكلية الدولة حتى يتمكن من إنفاذ برامجه وخططه التي يعتمدها من دون عراقيل يضعها حزب الأقلية، وهكذا هو الحال بالنسبة للمسلمين في دولتهم التي يشكلون فيها الغالبية العظمى، فلا بد من أن يكونوا هو القائمين على إنفاذ نظامها في جوانبه كافة .

رابعاً : التسامح الديني

شاع استخدام هذا المفهوم في العقود الأخيرة، ويبدو للوهلة الأولى كأنه واضح الدلالة، إلا أنه في الحقيقة مُلبس إلى حد ليس بالقليل بسبب الزوايا المختلفة التي يُنظر عبرها إلى المفهوم . ففي اللغة فإن سَمَحَ أصل يدل في عمومه على السلاسة والسهولة(٧٩) . والسماح والسماحة : الجود، وسمح وأسمح : إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء، والمسامحة : المساهلة، وتسامحوا : تساهلوا، وسمح تسمح : فعل شيئاً فسهل(٨٠) . والسماحة سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، أو هي السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ولأنها محمودة، فإنها لا تفضي إلى ضرر أو إفساد(٨١) .

ويعني التسامح اصطلاحاً : (أن نتحمل عقائد غيرنا وأعمالهم على كونها باطلة في نظرنا، ولا نظن فيهم ما يؤلمهم، رعاية لعواطفهم وأحاسيسهم، ولا نلجأ إلى وسائل الجبر والإكراه لتصريفهم عن عقائدهم، أو منعهم مما يقومون به من أعمال)(٨٢)، كما ينطوي مفهوم التسامح على الإقرار عملياً بما في الواقع من تعددية دينية، ومن ثم حرية التعبير والاعتقاد وممارسة الشعائر والطقوس الدينية، ونبذ وسائل التسلط والقهر والعنف في التعاطي مع مَن نعدهم شرعاً كفاراً .

وظهر مفهوم التسامح في الفكر الغربي إبان عصر الإصلاح الديني في أعقاب قرون من الصراع المذهبي الذي اتسم بالدموية الفظيعة، إذ كانت خوزقة الإنسان أو حرقه بسبب المعتقد أهون من شرب الماء الصافي، فما بالك بغيره ؟!(٨٣)، ومع ذلك فإن الغرب لم يعرف التسامح الديني بما هو مقبول إلا في أواخر القرن العشرين، غير أن دوافعه في تبني التسامح لم تكن

---

(٧٩) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٣ / ٩٩ .

(٨٠) لسان العرب، ابن منظور، ٢ / ٤٨٩ .

(٨١) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ٦٠ – ٦١ .

(٨٢) التسامح في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، على الموقع : www.habous.gov.ma

(٨٣) التسامح والتعصب في فكر رواد عصر النهضة، محيي الدين اللاذقاني، على الموقع : archive.aawsat.com

دينية وأخلاقية، بل كانت سياسية واقتصادية في المقام الأول[٨٤] .

ومع أن الكتاب والسُنة لم يتضمنا المفردة بصيغتها هذه (التسامح) إلا أن المفردات التي دلت على مضامينها من رحمة وعفو وصفح وما إليها وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة جداً تتجاوز البضعة مئات، وتضمنت سُنة النبي ﷺ مبادئ التعامل على أساس هذه القيمة .

قال النبي ﷺ : (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحاء)[٨٥]، وقال ابن حجر : السمحة : السهلة[٨٦]، وقال ﷺ : (رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى)[٨٧]، وقال ابن حجر أيضاً : إن الحديث يحث على استعمال معالي الأخلاق وترك المشاحة في التعامل بين الناس، وترك التضييق عليهم[٨٨] . وروي عنه ﷺ قوله: (السماح رباح، والعسر شؤم)[٨٩]، وفي الحديث أنه : (ما خُير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما، مالم يكن إثماً)[٩٠] .

وبموازاة ذلك نهى النبي ﷺ عن التشدد في الدين والتعامل، فقال وهو الصادق المصدوق : (هلك المتنطعون، قالها ثلاثاً)[٩١]، وقال أيضاً : (إياكم والغلو، فإنما أهلك مَن كان قبلكم الغلو في الدين)[٩٢]، إلى غير ذلك من أحاديث تصب في هذا المعنى، ومن كل ما تقدم نؤكد أن السماحة في الشرع تعني اليسر وعدم التضييق والتشديد، فهي بذلك تتنافى مع الغلو والتشدد[٩٣] .

ومن بين ما تجلت به روح التسامح صلاة وفد نصارى نجران في مسجد النبي ﷺ، لما حانت صلاتهم، ولم يعترض عليهم النبي ﷺ[٩٤] . في حين لم يُصلِ عمر ﷺ في كنيسة القيامة

---

[٨٤] الأصول السياسية للتسامح الديني، هيثم مزاحم، على الموقع : www.almusbar.net

[٨٥] صحيح البخاري، رواه معلقاً، ١ / ١٦ .

[٨٦] فتح الباري، ١ / ١٣٤ .

[٨٧] صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء (ح ٢٠٧٦).

[٨٨] فتح الباري، ٤ / ٣٠٧ .

[٨٩] مسند الشهاب، القضاعي، باب السماح رباح (ح ٢٣) .

[٩٠] صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ (ح ٣٥٦٠)، صحيح مسلم، كتاب الفضائل ، باب مباعدته ﷺ للآثام (ح ٢٣٢٧) .

[٩١] صحيح مسلم، كتاب العلم، باب هلك المتنطعون (ح ٢٦٧٠) .

[٩٢] سُنن ابن ماجة، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي (ح ٣٠٢٩) صححه الألباني .

[٩٣] اليسر والسماحة في الإسلام، محمد بن عمر بازمول، على الموقع : www.subulslam.com

[٩٤] الطبقات، ابن سعد، ١ / ٣٩٧ ؛ السيرة النبوية، ابن هشام، ٢ / ٢٣٩ ؛ زاد المعاد، ابن الجوزي، ٣ / ٦٢٩ ؛ السيرة النبوية، ابن كثير، ٤ / ١٠٨ .

لما حانت الصلاة وهو فيها، تحسباً لمستقبل الأيام، إذ ربما يعمد بعضهم لاحقاً إلى الاستحواذ على الكنيسة بذريعة أن الخليفة قد صلى فيها، فآثر أن يصلي خارجها[٩٥] ، سداً للذرائع التي قد تفضي تحت هذا المسوغ إلى الاستحواذ غير الشرعي عليها .

ومما أوصى به عمر ﷺ عند وفاته أن لا يُكلف أهل الذمة فوق طاقتهم فيما يُجبى منهم[٩٦] . وأوصى علي ﷺ بما يقارب ذلك بأن لا يُضطر ذمي إلى بيع شيء من متاعه مهما كان ضئيلاً لدفع جزية أو خراج، وأن لا يُضرب أحد منهم ولو سوطاً واحداً للسبب نفسه[٩٧] . فهذه بعض المؤشرات – وهي كثيرة – تشير إلى أن مبدأ التعامل مع غير المسلمين استند إلى قدر كبير من المرونة في التعاطي معهم في الشؤون الدينية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها .

إن هذه المرونة في التعامل المستندة إلى مبدأ التسامح لا تعني القفز من فوق الحقائق، فهي لا تعني عدم تسمية الأشياء بأسمائها، فغير المسلمين هو كفار شرعاً، وهؤلاء من جانبهم، وفي خطابهم الديني يتخذون الموقف نفسه فلا يرون أن المسلمين من المؤمنين ، وهم لا يعترفون بنبوة نبينا ، بل إنهم يرون أن إلهنا غير إلههم . كما أن التسامح لا يعني العمل على استرضاء هؤلاء وكسب مودتهم، فمبدأ التسامح يقع في الحقيقة في إطار منهج الدعوة إلى الله تعالى بحُسن الخُلق وحُسن التعامل مع غير المسلمين ، من دون الاعتقاد بموالاة هؤلاء ومودتهم المودة التي تعني محبتهم ومناصرتهم .

ومن الغريب أن تجد أصواتاً شاذة ونشاز بين المسلمين تنفي روح التسامح عن المسلمين وعن دينهم، إذ يقول أحدهم : (إن الإسلام دين لا يقبل التعايش مع الأديان الأخرى، ويسعى إلى الحلول محلها ... والمبدأ الذي يحكم علاقته بالأديان الأخرى قائم على أساس إكراه البشرية على اعتناق الإسلام)[٩٨] . وقال آخر : (يجب أن لا نخجل من الاعتراف بأن حظنا من التسامح الفكري قليل حتى في عصر نهضتنا القصيرة المجهضة ...)[٩٩]، وفي الحقيقة فإن الذي يستحق أن تخجل منه البشرية جمعاء هو تاريخ أوربا الذي يثير الاشمئزاز . فإن كل ما وقع من خروقات لروح التسامح في مجمل تاريخ المسلمين على مدى أربعة عشر قرن لا تساوي واحدة من وقائع التعصب الغربي كالمجزرة الرهيبة التي ارتكبها الصليبيون عند دخولهم بيت

---

(٩٥) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، ٢ / ٢٢٥ .

(٩٦) الخراج، أبو سيف، ٢٤ .

(٩٧) المصدر نفسه، ٢٥ .

(٩٨) الإسلام والتسامح الديني، مالك مسلماني، على الموقع : www.muhammadanism.org

(٩٩) التسامح والتعصب في فكر رواد عصر النهضة، محيي الدين اللاذقاني، على الموقع : www.archive.aawsat.com

المقدس، أو تلك التي ارتكبتها محاكم التفتيش في الأندلس، أو حتى المجزرة الرهيبة التي ارتكبها نصارى صربيا بحق مسلمي البوسنة في القرن العشرين ، قرن التسامح والتفتح الأوربي وقرن الديمقراطية التي ليس لها ما يضاهيها بنظرهم، إذ اعترف (قس أرثودوكسي) من صربيا بالخطيئة والأعمال الوحشية التي ارتكبها بحق المسلمين، فقال : (عندنا الكثير من محاسبة النفس على ما جرى في تلك الحرب، وليس فقط حكومتنا وجيشنا، بل أيضاً كنيستنا لإضفائها الشرعية على عملية الحرب هذه برمتها)[١٠٠] . الكنيسة وليس غيرها إذن هي المسؤولة ، الكنيسة التي يفترض أن تكون رمزاً للمحبة ، وهي التي يرددون في أرجائها : (الله محبة) .

ومن شهادات قيلت بحق تسامح المسلمين قول (الراهب ميشود) : (من المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم، واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة)[١٠١]، وقول المستشرق روبرتسن : (إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى)[١٠٢]، ثم قول لوبون نفسه : (إن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، إنه لم يَقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسار خلفاؤه على سُنته، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوربا المرتابون والمؤمنون القليلون الذين أمعنوا النظر في تأريخ العرب)[١٠٣]. زد على ذلك قول المستشرقة الإيطالية Laura Veccia Vagtirei: (ليس من المبالغة أن نؤكد – بإصرار – أن الإسلام لم يكتف بالدعوة إلى التسامح الديني، بل جعل ذلك جزءاً من قانونه الممارس دائماً)[١٠٤]، وهذه الشهادات هي مما يمكن الاستشهاد به في مثل هذا الحيز المحدود، وما لم نشر إليه كثير جداً في هذا المجال .

خامساً : إيجابية التواصل مع غير المسلمين

قال الله ﷻ في كتابه المجيد : ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾(سورة الممتحنة : ٨)، ولم يقبل الطبري القول بأن الآية منسوخة[١٠٥]. ومن قال بنسخها، ففي قوله تكلف وتحميل للأمر

---

[١٠٠] حل النزاعات بين الأديان، معهد السلام الأمريكي، ٩ .

[١٠١] حضارة العرب، غوستاف لوبون، ١٣٨ .

[١٠٢] المرجع نفسه، ١٣٧ .

[١٠٣] المرجع نفسه، ١٢٨

[١٠٤] التسامح والعدوانية، صالح بن عبد الرحمن الحسين، ٤٢ .

[١٠٥] جامع البيان، ٢٣ / ٣٢٣ .

ما لا يحتمل[١٠٦]، فهي آية محكمة وفيها أن الله تعالى لا ينهى المسلمين عن البِر والإقساط لمن يقف منهم موقف المسالمة والمحاسنة[١٠٧]، وقد جاءت سُنة النبي ﷺ لتؤكد هذه المعاني والدلالات في أقواله وأفعاله .

١. علاقات المجاملة بالتحية والسلام

غير أنه أول ما يطالعنا في هذا المجال قول النبي ﷺ : (لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه)[١٠٨]، وقوله ﷺ لأصحابه : (إني راكب غداً إلى اليهود، فلا تبدؤوهم بالسلام، فإذا سلموا، فقولوا : وعليكم)[١٠٩]، فذهب جمهور الفقهاء من حنفية ومالكية وحنابلة إلى أن بدء اليهود والنصارى بالسلام مكروه، وقال الشافعية بحرمة البدء بالسلام على اليهود والنصارى، وقالوا : إنه لا بأس برد السلام عليهم، بل حتى بوجوب ذلك[١١٠] .

فهل كان هدي النبي ﷺ أنه إذا صادفه أحد من اليهود أو النصارى في الطريق ذهب ليضيق عليه طريقه ؟ في الحقيقة لم يَرِد أن النبي ﷺ، ولا أحد من أصحابه فعلوا ذلك في المدينة أو في الأمصار[١١١] . بل إن القرائن كلها تشير إلى النقيض من ذلك ، خُذ على ذلك الأمثلة الآتية : إن النبي ﷺ عاد غلاماً يهودياً قد مرض، فأسلم ذلك اليهودي على يده[١١٢] . هل يا ترى أن النبي ﷺ دخل على دار هذا اليهودي ليعوده –وياله من خلق رفيع أن يعود يهودياً في مرضه – أقول هل أن النبي دخل على أهل هذه الدار متجهم الوجه مقطب الجبين ؟! حاشاه ، أم دخل عليهم وهو يحمل هذه الروح السمحة بعيادة مريضهم من دون أن يحييهم ويسلم عليهم ؟ فإذا كان هذا قد حصل فإنه تضارب لا يمكن قبوله عقلاً ! حاشا رسول الله ﷺ أن يأتي بمثله ، أو أنه دخل عليهم هاشاً مبتسماً محيياً ؟!

وفي الحديث : (توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من

---

[١٠٦] تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٥ / ٢٦٩ .

[١٠٧] في ظلال القرآن، سيد قطب، ٣ / ١٥٩٠ .

[١٠٨] صحيح مسلم، كتاب السلام، النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام (ح ٢١٦٧) .

[١٠٩] سُنن ابن ماجة، كتاب الآداب، باب رد السلام عل أهل الكتاب (ح ٣٦١٩) وصححه الألباني .

[١١٠] ينظر للتفاصيل : الأحكام الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، صدقية محمد علي الحج، ٣٨ – ٤٢ .

[١١١] الصحوة الإسلامية، ابن عثيمين، ١٨٩ .

[١١٢] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات (ح ١٣٥٦) .

شعير)[١١٣]، وهنا نثير مرة أخرى التساؤلات نفسها، هل أن النبي ﷺ تعامل مع هذا اليهودي برهن درعه وهو متعكر المزاج متجهماً حاشاه ولم يحييه بتحية ؟! كيف يمكن لليهودي أن يقبل بالبيع بالرهن مع شخص أتاه متجهماً ؟ ولم يكن ثمّ ما يضطر اليهودي إلى مثل هذه المعاملة، وهو يعلم جيداً أنه ما كان النبي ﷺ ليُكرهه بالقوة على ذلك أو من دون رضاه، وهل يتحقق الرضا من دون أن يكون لذلك مقدمات تهيء لهذا الرضا ؟ ومنها حُسن الخُلق في التعامل ، ونبينا الكريم سيد العالم في حُسن خُلقه، وبذلك امتدحه ربه من فوق عرشه بقوله سبحانه : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة القلم : ٤) .

وفي واقعة أخرى فصد النبي ﷺ مدراس اليهود في المدينة، وسألهم أن يُخرجوا له أعلمهم لمناظرته، فأخرجوا له عبد الله بن صوريا، وكان من أحبارهم، فخلا به رسول الله ﷺ، فاستحلفه بالله إن كان يعلم أنه رسول الله، فقال : أللهم نعم، إلى آخر الواقعة[١١٤] . وهنا أتساءل أيضاً : هل ذهب الرسول الكريم ﷺ يدعو حبراً من أحبار اليهود إلى الإسلام من دون أن يهيئ لذلك بحُسن اللقاء وحُسن التعامل وحُسن الخُلق ؟ ومن لوازم ذلك السلام والتحية عند اللقاء !

واختم هنا بما قاله ابن القيم – رحمه الله – : (ومن تأمل سيرة النبي ﷺ وأصحابه في تأليفهم الناس على الإسلام بكل طريق تبين له حقيقة الأمر، وعلم أن كثيراً من هذه الأحكام التي ذكرناها من الغِيار وغيره تختلف باختلاف الزمان والمكان، والعجز والقدرة، والمصلحة والمفسدة، ولهذا لم يغيرهم النبي ﷺ ولا أبو بكر ﷺ، وغيرهم عمر ﷺ ...)[١١٥]، وعلى وفق كل ما تقدم يمكن أن نفهم ما قاله النبي ﷺ بشأن السلام على أهل الكتاب أنه الحالة الأقصى التي يمكن توقعها اجتماعياً في إطار الحرب أو اضطراب العلاقة معهم لسبب ما، أي أن ذلك لا يمثل الحالة الاعتيادية المتوقعة، بل إنها تمثل ظرفاً طارئاً عابراً .

٢. المهاداة والدعوة .

وهما من وسائل المودة الاجتماعية والتواصل الإيجابي، ومما جاء في ذلك في سُنة المصطفى ﷺ : (أن أكيدر دومة أهدى إلى النبي ﷺ)[١١٦] ، وتقبل منه هديته . و (أهدى ملك

---

[١١٣] صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب ما قيل في درع النبي (ح ٢٩٦١) ؛ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الرهن وجوازه (ح ١٦٠٣) .

[١١٤] السيرة النبوية، ابن كثير، ١ / ٣٢٤ ؛ الخصائص الكبرى، السيوطي، ١ / ٢٩ .

[١١٥] أحكام أهل الذمة، ٣ / ١٣٢١ .

[١١٦] صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية من المشركين (ح ٢٦١٥) .

أيلة للنبي ﷺ بغلة بيضاء، وكساه برداً)[١١٧] ، وتقبل الهدية أيضاً ومن حديث أنس بن مالك : (أن يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها)[١١٨]، وأخيراً فإن يهودياً دعا النبي ﷺ إلى خبز شعير وأهالة سنخة، فأجابه[١١٩] . وكان النبي ﷺ قد أرسل إلى عمر ﷺ بحلة (فأرسل بها عمر إلى أخ له من أهل مكة قبل أن يُسلم)[١٢٠]، وفي الحديث جواز إهداء المسلم إلى المشرك ثوباً وغيره، وفيه صلة الأقارب والمعارف وإن كانوا كفاراً[١٢١]، فتبادل الهدايا يعبر عن روح إيجابي بين المتهادين . هذه المعطيات بينت أن التهادي كان معمولاً به بين المسلمين وغيرهم ، فقُبلت هدية غير المسلم ولم تُرد ، وتجوز الهدية إلى غير المسلم ، ولاسيما إذا كان قريباً .

ومما دلت عليه الأحاديث المتقدمة أيضاً عدم الحرج من استخدام ما جاء من عند غير المسلمين من ملابس وأدوات وطعام مالم يخالطه شيء مما حَرمه الإسلام على المسلمين أصلاً كالحرير والذهب بالنسبة للرجال وكالخمر ولحم الخنزير فيما يخص الأطعمة والمشروبات، وتوج الإسلام ذلك بجواز نكاح الكتابيات، فقال الله ﷻ :﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (سورة المائدة : ٥) .

٣. التعامل الاقتصادي .

النشاط الاقتصادي أحد محاور الحياة الرئيسة، فلا يمكن لها أن تستمر من دونه ، ومهما كان المجتمع أولياً وبدائياً، فإنه لا يخلو من مفردات هذا النشاط، وكلما تعقدت الحياة تنوعت مظاهره، ومما ورد في سُنة المصطفى ﷺ إنه نوفي (ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير)[١٢٢]، وكان لزيد بن سعنة – وكان من أحبار اليهود ثم أسلم لاحقاً – دَيناً على رسول الله ﷺ جاء يتقاضاه [١٢٣] . وهو ما يشير إلى جواز معاملة غير المسلمين، وعدم اعتبار

---

[١١٧] صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب خرص الثمر (ح ١٤٨١) .

[١١٨] صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب قبول الهدية من المشركين (ح ٢٦١٧) .

[١١٩] الأحاديث المختارة، الضياء المقدسي (ح ٢٤٩٣) قال : إسناده صحيح .

[١٢٠] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب صلة الأخ المشرك (ح ٥٩٨١) .

[١٢١] صحيح مسلم بشرح النووي، النووي، ١٤ / ٣٨ .

[١٢٢] سبق تخريجه .

[١٢٣] الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب الاستحباب للمرء أن يأمر بالمعروف (ح ٢٨٨) .

الفساد في معاملاتهم[١٢٤] . و (أن علي بن أبي طالب ﷺ سقى نخلاً ليهودي ، كل دلو بتمرة)[١٢٥]، ومثله أن أنصارياً سقى ليهودي أيضاً كل دلو بتمرة، وجاء بالتمر إلى النبي ﷺ، ولم ينكر عليه[١٢٦] . ويتبين منها جواز العمل عند غير المسلمين بأجر ، على أن لا يكون في العمل العمل شيء مما حَرمه الإسلام ، أو ما يمتهن كرامة المسلم، فقد استقرت المذاهب على جواز العمل عند غير المسلمين على وفق هذه الضوابط[١٢٧] .

ولما افتتح المسلمون خيبر، تقرر إجلاء اليهود عنها، إلا أن هؤلاء عرضوا على الرسول ﷺ أن يتولوا زراعة النخل للمسلمين والقيام على أمره على أن لهم نصف الثمر، فوافقهم النبي على ذلك[١٢٨] . وفيه جواز استخدام غير المسلمين في أعمال المسلمين لقاء أجر معين .

أما بخصوص الشراكة معهم، فقد ذهب المالكية والحنابلة إلى جوازها بشرط ألا يتفرد غير المسلم بالتصرف بالأعمال خشية إتيانه بما يحرم في الإسلام، وذهب أبو يوسف والشافعية إلى الجواز مع الكراهة ، لعدم اهتداء الكافر بما يجوز في شرعنا، في حين ذهب أبو حنيفة والشيباني إلى عدم الجواز حذراً من التصرف غير الشرعي الذي قد يأتي من غير المسلم[١٢٩] . ومناط القبول أو الرفض في هذه الأحوال – كما هو واضح – لم يتعلق بعين غير المسلم، بل يتعلق بنوع تصرفه، فإذا وقع الأمن من مخالفته للشرع فلا يوجد ما يمنع شراكته .

سادساً : العدل والمساواة

لعل العدل من أعظم القيم الحياتية والحضارية التي أكدها الإسلام في نصوص وممارسات لا حصر لها، فإنها لأمانة عظيمة القيام بالقسط والعدل، القسط على إطلاقه، في كل حال، وفي كل مجال، القسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض، بما يكفل العدل بين الناس، ليأخذ كل ذي حق حقه معززاً مكرماً من المسلمين ومن غير المسلمين، ففي الحق يتساوى عند الله المؤمنون وغير المؤمنين، ويتساوى الأقارب والأباعد، ويتساوى الأصدقاء والأعداء، كما يتساوى

---

(١٢٤) إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد، ١ / ١٤٤ .

(١٢٥) سُنن الترمذي، صفة القيامة والرقائق والورع (ح ٢٤٧٣) قال : حديث حسن غريب، وضعفه الألباني .

(١٢٦) سُنن ابن ماجة، كتاب الأحكام، باب الرجل يسقي كل دلو بتمرة (ح ٢٤٤٨) وقال الألباني ضعيف جداً .

(١٢٧) فتح الباري، ابن حجر، ٤ / ٤٥٢ ؛ المغني، ابن قدامة ، ٥ / ٤١٠ .

(١٢٨) سُنن أبي داؤد، كتاب البيوع، باب المساقاة (ح ٣٤١٢) ؛ سُنن ابن ماجة، كتاب الزكاة، باب خرص النخل (ح ١٨٢٠) وقال الألباني : حسن صحيح .

(١٢٩) ينظر للتفاصيل : الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين، صبحي الكبيسي، ٣٣٢ .

الفقراء والأغنياء(١٣٠)، الأمر الذي دفع مؤخراً إنكليزياً مثل هربرت جورج ولز إلى القول بشأن تعاليم الإسلام : (أنها أسست في العالم تقاليد عظيمة للتعامل العادل الكريم، وإنها لتنفخ في الناس روح الكرم والسماحة، كما إنها إنسانية السمة، ممكنة التنفيذ، يقل ما فيها – مما يغمر الدنيا – من قسوة وظلم اجتماعي عما في أية جماعة أخرى سبقتها ... إنه مليء بروح الرفق والسماحة والأخوة)(١٣١) .

ثم يأتي من يقول : (لم يكن بإمكان الدولة الإسلامية استيعاب أهل الذمة بعقائدهم وفق مفهوم المواطنة الحديثة التي تجعل المواطنين سواسية، فالإسلام عرف الأخوة في الدين ... وليس الأخوة الإنسانية أو المواطنة التي تجعل أفراد المجتمع – بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الأثنية – مواطنون لا رعايا)(١٣٢) .

أما فيما يتعلق بالعدل فمن بين كثير نص عليه القرآن الكريم، قال الله ﷻ :﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل : ٩٠)، وقوله ﷻ :﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المائدة : ٨)، وبخصوص العدل مع غير المسلمين ونفي الظلم عنهم قال النبي ﷺ : (ألا مَن ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة)(١٣٣)، وهما تحذير ووعيد شديدين في الدلالة، فمن هذا الذي يرضى لنفسه أن يكون رسول الله ﷺ خصمه وحجيجه يوم القيامة ، فلا محالة غنه خاسر خسراناً مبيناً .

وفي حادثة لها دلالتها العميقة أن زيد بن سعنة – المذكور آنفاً – جاء إلى رسول الله ﷺ يتقاضاه عن دَينه، فجبذ ثوبه من منكبه، ثم قال: يا بني عبد المطلب إنكم أصحاب مطل، وإني بكم لعارف، فما كان من عمر ﷺ إلا أن غضب لرسول الله ﷺ، فانتهر زيداً، فكيف كانت ردة فعل المصطفى عليه الصلاة والسلام ؟ لقد وجه كلامه إلى عمر فقال : (إنا كنا أحوج إلى غير هذا منك يا عمر ! أن تأمرني بحسن الأداء، وتأمره بحسن التباعة، اذهب به يا عمر فأقضه حقه، وزده عشرين صاعاً من غيره، مكان رُعته)(١٣٤)، فهل بعد هذا الخُلق الرفيع من يزعم أنه

---

(١٣٠) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٢ / ٧٧٥ .

(١٣١) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ١٤٦ .

(١٣٢) الفتوحات الإسلامية والتسامح الديني، عبد الرؤوف سنو، على الموقع : www.abdelraouf.sinno.c

(١٣٣) سُنن أبي داؤد، كتاب الخراج، باب تعشير أهل الذمة (ح ٣٠٥٢) وصححه الألباني .

(١٣٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب الاستحسان للمرء أن يأمر بالمعروف (ح ٢٨٨) . مكان رعته : أي بما خوفته وروعته .

أعدل من محمد ﷺ مع مَن هم على غير دينه .

ووجد قوم من المسلمين رجلاً منهم قتيلاً في خيبر، فقالوا لمن كان في المكان من اليهود: قد قتلتم صاحبنا، فأنكر هؤلاء علمهم بالأمر، فانطلق المسلمون إلى رسول الله ﷺ يحتكمون إليه، فسألهم إن كانت عندهم بينة، فقالوا : ما لنا بينا، قال : فيحلفون، قالوا : لا نرضى بأيمان اليهود، فقرر رسول الله ﷺ أن يؤدي ديته من أبل الصدقة[١٣٥] . وربما كانت المؤشرات توحي أن اليهود يقفون وراء جريمة القتل تلك، وكان بالإمكان وضع بعضهم تحت الحجز والتعذيب ليعترفوا، غير أن ذلك لم يكن من منهج النبي ﷺ .

وترددت أصداء منهج العدل هذا في سياسة الخلفاء الراشدين، فكان عمر ﷺ يتحرى سلوك الولاة والعمال إزاء أهل الذمة، فقال لبعض هؤلاء : (لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمور لها ما ينتقضون بكم ! فقالوا : ما نعلم إلا رخاءً وحُسن ملكة)[١٣٦] .

ووجد علي بن أبي طالب ﷺ درعه عند يهودي يبيعها في السوق، فنازعه إياها، ثم اختصما إلى القاضي شريح، ولما لم يكن لعلي ﷺ بينة، ورفض القاضي شهادة أحد أبنائه ، لعدم جواز شهادة الابن لأبيه شرعاً، لذلك قضى لليهودي، فتعجب هذا من هكذا عدل : قاضي مسلم يحكم ليهودي وخصمه الخليفة وأمير المؤمنين، فما كان منه إلا أن أعلن إسلامه[١٣٧] .

ولم يقتصر عدل المسلمين حيال غير المسلمين فيما يتعلق بالمقاضاة والمنازعات، إذ إنهم لم يثقلوا عليهم فيما ينبغي عليهم من جزية أو خراج، فقد أرسل عمر ﷺ فريقاً من الخبراء لمسح أرض السواد وتقدير ما يجب عليها من خراج، وفيه حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف – رضي الله عنهما – فلما انتهى العمل سألهما عمر : (كيف وضعتما على الأرض، لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون ؟ فقال حذيفة : لقد تركت فضلاً، وقال عثمان : لقد تركت الضعف، ولو شئت لأخذته)[١٣٨]، فأمير المؤمنين يتحرى رعيته من غير المسلمين أن يقع عليها حيف أو ظلم أو يُشق عليهم، بل أن عماله كانوا من جانبهم قد تجنبوا ذلك أصلاً، وليس هذا سوى منهج العدل والإنصاف والقسط الذي رباهم الإسلام عليه .

وجاء رجل إلى عمر ﷺ فقال : (إن أهل أرض كذا وكذا يطيقون من الخراج أكثر مما

---

[١٣٥] صحيح البخاري، كتاب الديات، باب القسامة (ح ٦٨٩٨) ؛ صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب القسامة (ح ١٦٦٩) .

[١٣٦] تاريخ الرسل والملوك، الطبري، ٤ / ٨٩ .

[١٣٧] أخبار القضاة، وكيع، ٢ / ١٩٤ – ١٩٥ .

[١٣٨] الخراج، أبو يوسف، ٤٧ .

عليهم، فقال : لا سبيل عليهم، إنا قد صالحناهم صلحاً)[١٣٩] . إنها دولة المبادئ والقيم ، دولة الإسلام التي لا تقوم على جلب المنافع المادية على حساب مواطنيها حتى وإن كانوا غير مسلمين، فرخاء المواطن يتقدم على هذه المصالح حتى وإن لم يكن مسلماً، وهذا هو العدل بعينه، وفيه ازدراء لمنطق الظلم والتعسف .

وكذا الحال في التعامل مع موضوع الجزية التي ضُربت على الأشخاص، وهي توازي الزكاة المفروضة على المسلمين، وإذا كان الإسلام لم يعفُ صاحب المال من زكاة ماله أياً كان حاله صغيراً أو كبيراً، رجلاً أو امرأة، عاقلاً أو مجنوناً، عادياً أو رجل دين، فإن الإسلام استثنى الجميع من الجزية إلا الذكر الحر العاقل البالغ العامل الذي له كسب، ولما جاء العمال إلى عمر رضي الله عنه بمال كثير من مال الجزية، قال : (إني لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا : لا والله، ما أخذنا إلا عفواً صفواً، قال : بلا سوط ولا نوط ؟ قالوا : نعم، قال : الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي، ولا في سلطاني)[١٤٠]، فإنك لتتحسس روح العدل تسري في ضمير كل مسلم وهو يتحرك في محيطه متشرباً بمنهج الكتاب والسُنة اللذان رسما ملامح حياة تحقق السعادة للإنسان في دنياه وآخرته .

أما فيما يتعلق بالمساواة، فقد قرنها الفكر الغربي الحديث بموضوع المواطنة[١٤١]، وانساق كثير من المفكرين العرب وراء ذلك أيضاً، فذهب بعضهم إلى أنه لا يمكن تحقيق المواطنة إلا بتساوي جميع الأفراد، ذكوراً وإناثاً، في الحقوق والواجبات، وأن تتاح أمامهم جميعاً الفرص نفسها، فيعني ذلك التساوي أمام القانون الذي يُعد المرجع الوحيد في تحديد تلك الحقوق والواجبات، وإذا كان التساكن والتعايش والشراكة والتعاون هي العناصر الأساسية التي يفترض توفرها بين المشتركين في الانتماء للوطن نفسه، فإنها تختل في حالة عدم احترام مبدأ المساواة، مما يؤدي إلى تهديد الاستقرار، لأن كل من يشعر بالحيف والحرمان من دون وجه حق متاح لغيره، يدفعه إلى التمرد على

---

[١٣٩] الخراج، يحيى بن آدم، ٥١ .

[١٤٠] كنز العمال، المتقي الهندي، ٤ / ٤٩٨ .

[١٤١] المواطنة في اللغة من أصل وطن، وهي بمعنى الموافقة، يقال واطنه على الأمر أي وافقه، وواطن على الأمر أضمر فعله معه، والوطن : منزل الإقامة، ومربط القر والغنم، والجمع أوطان، وأوطن : أقام، وأوطنه ووطنه وأستوطنه : أتخذه وطناً . (لسان العرب، أبن منظور، ١٢ / ٤٥١) . والمواطنة في الاصطلاح : مجموعة من الالتزامات المتبادلة بين الفرد والدولة يحصل الفرد بموجبها على حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، نتيجة لانتمائه لمجتمع معين، ويرتب ذلك عليه مجموعة من الواجبات يتحتم أداؤها . (موسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان، ١١٠) .

قيم المواطنة[١٤٢] .

ويلاحظ أن دعاة المواطنة هم بعامة من العلمانيين المسلمين ومن النصارى، وتُبيت هذه الدعوة في طياتها مخالفة لتعاليم الإسلام في مواطن كثيرة، إذ تحيل الحقوق والواجبات إلى مرجعية قانونية، وتضمر الرجوع إلى مرجعية القانون الوضعي وليست أحكام الشريعة الإسلامية، في وقت نجد فيه أن منطق المساواة التامة، لا يتعذر تطبيقه فحسب، بل يتعذر القبول به أصلاً، فثمة تباينات شرعية في حقوق الذكور والإناث وواجباتهما مما لا يجب تغافله، أما بالنسبة لغير المسلمين، فهم متساوون مع المسلمين في نسبة كبيرة جداً من الحقوق والواجبات سوى حيز محدود في الجانب السياسي، وهذا يتوافق مع منطق الأشياء، فللأغلبية – في النظم كلها – حقوقاً تتفوق نسبياً على حقوق الأقلية .

وهكذا نجد في عقر دار المساواة والديمقراطية والليبرالية أن ثمة دساتير تشير ليس فقط إلى دين الرئيس أو الملك، بل تحدد مذهبه أيضاً[١٤٣] . وثم صور شتى للتمايز في البلدان الليبرالية نفسها ، ومن ناحية أخرى فقد ألقى الإسلام على كاهل المسلمين تبعة حمل نظامه كله، فهم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام، وفيهم تقام أحكامه كلها التي يلزمهم الامتثال لها، ويُفرض عليهم القيام بواجباته وفرائضه كافة، ويطالبهم بأنواع التضحية كلها دفاعاً عن هذا النظام وكيانه السياسي، لذلك فلهم وحدهم تولي المهام ذات الطبيعة السيادية والدينية[١٤٤] ، التي تقدمت الإشارة اليها . وما عدا هذا فإن المجتمع الإسلامي بشريعته ونظامه يكفل المساواة في الحقوق الأساسية كافة بغض النظر عن الدين، فهم متساوون في حقوق العيش والسكن والعمل وحرية المعتقد والتنقل والمساواة أمام القضاء وفي كثير من الجوانب السياسية .

سابعاً : كفالة العيش الكريم لغير المسلمين

ولعل من أهم حيثيات كفالة العيش الكريم لغير المسلمين منهج الرحمة الذي جاء به الإسلام، فقال الله ﷻ في نبيه محمد ﷺ : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾(سورة الأنبياء : ١٠٧) فهو الرحمة المهداة، ولقد تكرر لفظ الرحمة في القرآن الكريم في مواضع لا حصر لها، ثم إن كل سورة من القرآن لا يقرأُها المسلم إلا ويقول : (بسم الله الرحمن الرحيم) فيتكرر وصفة الرحمة مرتين في البسملة وبصيغة المبالغة، فلا تبدأ سور القرآن الكريم بالقول : بسم الله الجبار،

---

[١٤٢] بيان من أجل الديمقراطية، برهان غليون، ١٤ .

[١٤٣] ينظر للتفاصيل : الدولة الإسلامية بين الدينية والمدنية في الفكر الإسلامي، يوسف صالح الفليتي ، ١٩٣-١٩٤ .

[١٤٤] نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي، ٣٠١ .

أو بسم الله العظيم، أو بسم الله العليم، أو غير ذلك من صفات الله تعالى وأسمائه بل كانت (الرحمن الرحيم) .

والرحمة : رقة وتعطف ورأفة[١٤٥]، وهي إرادة إيصال الخير[١٤٦] . فهي رقة تقتضي الإحسان إلى مَن نريد، وقد تُستعمل في الرقة المجردة، وقد تُستعمل في الإحسان المجرد عن الرقة [١٤٧] . فهي ليست عاطفة فحسب، بل لها مظاهر خارجية ، أي ليست في القلب فحسب كالعفو عن ذي الزلة، وإغاثة الملهوف، وإطعام الجائع، ومواساة الحزين[١٤٨] .

وقال النبي ﷺ : (مَن لا يَرحم لا يُرحم)[١٤٩] . وقوله : (الراحمون يرحمهم الله، ارحموا مَن في الأرض يرحمكم مَن في السماء)[١٥٠]، ثم قوله أيضاً : (والذي نفسي بيده لا يضع الله رحمته إلا على رحيم، قالوا : يا رسول الله كلنا يرحم ! قال : ليس برحمة أحدكم صاحبه، يرحم الناس كافة)[١٥١]، إذ يفهم من مجمل هذه الأحاديث التي جاءت بصيغة العموم أن رحمة الإسلام تشمل الناس جميعاً، المسلمون وغيرهم، بل تمتد إلى بقية المخلوقات، وفي هذا الباب أحاديث يعجز المجال عن ذكرها، تؤكد رحمة الإسلام بالحيوانات حتى في حال ذبحها .

ومن مظاهر رحمة الإسلام بغير المسلمين أن نبيهم رفض الدعاء على أعدائه، إلا في حالات محدودة للغاية، فلما اشتدت وطأة المشركين عليه، دعا ربه فقال : (أللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[١٥٢]، ولما قيل له مرة أدعُ على المشركين، قال : (إني لم أبعث لعاناً، وإنما بعثت رحمة)[١٥٣]، وقدم الطفيل بن عمرو على النبي ﷺ، فقال : يا رسول الله إن دوساً قد عصت وأبت فادع الله عليها، فقال النبي ﷺ : (أللهم اهد دوساً وأت بهم)[١٥٤]، فإذا كان هذا الحال مع المشركين وهم في غالبهم آذوا رسول الله ﷺ وهم لا يساكنونه في مجتمعه ولا يتعايشون معه، أليس مَن يسكن معه ويعايشه أولى بهذه الرحمة ؟ فعن عائشة أم المؤمنين – رضي الله

---

[١٤٥] لسان العرب، ابن منظور، ١٢ / ٢٣٠ ؛ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢ / ٢٣ .

[١٤٦] التعريفات، الجرجاني، ١١٠ .

[١٤٧] مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ٣٤٧ .

[١٤٨] منهاج المسلم، أبو بكر الجزائري، ١٢٢ .

[١٤٩] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب محبة الولد (ح ٩٥٥٧) ؛ صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب رحمته بالصبيان (ح ٢٣١٨) .

[١٥٠] سُنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب رحمة المسلمين (ح ١٩٢٤) وصححه الألباني .

[١٥١] مسند أبي يعلى الموصلي، باب سعيد بن سنان (ح ٤٢٥٨) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ح ١٦٧) .

[١٥٢] صحيح البخاري، كتال أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (ح ٣٤٧٧) .

[١٥٣] صحيح مسلم، كتاب البِر والصلة، باب النهي عن لعن الدواب (ح ٥٩٩) .

[١٥٤] صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء للمشركين (ح ٦٣٩٧) .

عنها – : (استأذن رهط من اليهود على النبي ﷺ، فقالوا : السأم عليك ! فقلت : عليكم السأم واللعنة، فقال : يا عائشة ! إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله، قلت : أولم تسمع ما قالوا ؟! قال : قلت : وعليكم)[١٥٥]، وفي رواية مسلم : (إن الله رفيق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه)[١٥٦] ، فمنهج الإسلام يتسق مع كونه دين يقوم على الدعوة والتبليغ، وهذا يستوجب أن لا تكون الدعوة قولية فحسب بل ينبغي أن تكون عملية أيضاً، يتساوق فيها القول مع الفعل .

وهكذا كانت لهذه الرحمة مظاهرها المادية والعملية، بالعمل على كفالة العيش الكريم لكل رعايا الدولة الإسلامية، انطلاقاً من قول الرسول ﷺ : (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته)[١٥٧]، وقد حث النبي ﷺ على المعروف والإحسان إلى الجميع، فقال وهو الصادق المصدوق : (في كل كبدٍ رطبة أجر)[١٥٨]، فإذا كان هذا في الحيوانات، أليس ابن آدم أولى بها مهما كان دينه، ولهذا جاء الحديث بصيغة العموم. وقد سألت أسماء بنت أبي بكر – رضي الله عنهما – رسول الله ﷺ هل تصل أمها المشركة ؟ قال: (نعم، صِلي أمك) [١٥٩]، ففيه وجوب النفقة على الأب الكافر والأم الكافرة، وإن كان الولد مسلماً[١٦٠] .

وفي الحديث : (أن رسول الله ﷺ تصدق صدقة على أهل بيت من اليهود، فهي تجري عليهم)[١٦١]، والحديث رواه سعيد بن المسيب مرسلاً، ومراسيله صحيحة عند أهل الحديث، لأنه لا يرسل إلا عن ثقة[١٦٢]، مما يشير إلى جواز التصدق بالصدقة النافلة على غير المسلمين، رحمة بحالهم إن كان في حالهم ما يوجب إعانتهم . وقد أعطى النبي ﷺ للمؤلفة قلوبهم من غنائم غزوة حنين[١٦٣] ، ويشير ذلك إلى جواز إعطائهم من مال المصالح العامة ، أي من

---

(١٥٥) صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين، باب إذا عرض الذمي وغيره (ح ٦٩٢٧) .

(١٥٦) صحيح مسلم، كتاب البِر والصلة، باب الرفق (ح ٢٥٩٣) .

(١٥٧) صحيح البخاري، في الاستقراض وأداء الدين، باب العبد راع في مال سيده (ح ٢٤٠٩) ؛ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل (ح ١٨٢٩) واللفظ للبخاري .

(١٥٨) صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب سقي الماء (ح ٢٣٦٣) ؛ صحيح مسلم، كتاب السلام، باب فضل سقي البهائم (ح ٢٢٤٤) .

(١٥٩) صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب الهدية للمشركين (ح ٢٢٦٠) ؛ صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الآخرين (ح ١٠٠٣) .

(١٦٠) فتح الباري، ابن حجر، ٥ / ٢٣٤ .

(١٦١) الأموال، أبو عبيد (ح ١٩٩٣) ؛ الأموال، ابن زنجويه (ح ٢٢٩١) .

(١٦٢) جامع التحصيل، العلائي، ٩٩ .

(١٦٣) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قول الله ﷻ (ويوم حنين) (ح ٤٣٣٠) ؛ صحيح مسلم، كتاب

أية موارد مالية تعود إلى بيت مال المسلمين، وسنجد صدى ذلك في سياسة الدولة بعد وفاة النبي ﷺ .

وفي الوقف على غير المسلم (أن صفية – زوج النبي ﷺ – وقفت على أخٍ لها يهودي)[١٦٤]، وفيه جواز الوقف على غير المسلم ما لم يقد ذلك إلى معصية، فلا يجوز الوقف على عين يتولى أعمالاً كفرية ويساعده المال الموقوف على كفره ومعصيته، ومثله لا يجوز الوقف على أية منشآت أو مؤسسات كفرية . وروي مثل ذلك في جواز الوصية لغير المسلمين، وورد ذلك عن معظم فقهاء المسلمين، ولم يَرد خلافه[١٦٥] .

أما أصداء هذا المنهج في حياة الصحابة – رضوان الله عليهم – وسياستهم، فقد رأى عمر ﷺ يهودياً يسأل الناس على الأبواب، فذهب به إلى خازن بيت المال، ففرض له ولأهله ما يكفيهم[١٦٦] . وعند سفره إلى الشام مرّ في طريقه بقوم من النصارى أصابهم الجذام، فأمر بإعطائهم من الصدقات وأن يُجرى عليهم القوت[١٦٧] . وفي صلح خالد ﷺ مع أهل الحيرة : (أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طُرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام)[١٦٨]، وكتب عمر بن عبد العزيز – رحمه الله – بمثل ذلك إلى عماله[١٦٩] ، بما يؤكد مسؤولية الدولة على كفالة العيش الكريم وضمانه لغير المسلمين كما هو الحال مع لمسلمين .

وروى مجاهد أنه ذُبحت شاة لعبد الله بن عمرو – رضي الله عنهما – فقال لأهله : (أهديتم لجارنا اليهودي ؟ أهديتم لجارنا اليهودي ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول : ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه)[١٧٠]، ويشير هذا إلى منهج الصحابة – رضوان الله عليهم – في فهم النصوص، فأخذوا المطلق على إطلاقه، ليؤكد ذلك سماحتهم وسعة أفقهم في إنزال هذه النصوص على الواقع .

الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم (ح ١٠٦٠) .

[١٦٤] السُنن الصغير، البيهقي، باب جواز الرجوع في الوصية (ح ٢٣٢٩)؛ المصنف، عبد الرزاق، باب عطية المسلم للكافر (ح ٩٩١٤) .

[١٦٥] المغني، ابن قدامة، ٦ / ٢١٧ .

[١٦٦] الخراج، أبو يوسف، ٥٦ .

[١٦٧] فتوح البلدان، البلاذري، ١٣١ .

[١٦٨] الخراج، أبو يوسف، ١٥٨ .

[١٦٩] الأموال، أبو عبيد، باب اجتباء الجزية والخراج (ح ١١٩) .

[١٧٠] سُنن الترمذي، كتاب البِر والصلة، باب ما جاء في حق الجار (ح ١٩٤٣) وصححه الألباني .

إن من واجب الدولة الإسلامية كفالة المسلمين وغير المسلمين من الكسوة والطعام وأجرة الطبيب وثمن الدواء وخادم وما إلى ذلك[١٧١] . إذ لا يجوز أن يبقى في المجتمع المسلم إنسان محروم من الطعام أو الكسوة أو المأوى والعلاج، فإن دفع الضرر عنه واجب ديني ، مسلماً كان المعني أو غير مسلم[١٧٢] . وهذا الأمر، سواء أجاء من الأفراد أم الجماعات أم الدولة فإنه لا يتقاطع مع مفهوم الولاء والبراء، فأداء هذا الواجب لا يتضمن بالضرورة مفاهيم الحب والنصرة[١٧٣] .

الخاتمة

أسهمت هذه الدراسة الموجزة بالخروج بالنتائج الآتية :

- أقر الإسلام التعدد والتنوع الديني والحضاري والعرقي، غير أن هذا الإقرار لا يعني من الناحية الدينية في الأقل، الإقرار بالتعددية في العقيدة، فالحق واحد في أمرها، وأن عقائد غير المسلمين إما فاسدة أصلاً كالمجوس، أو أنها فسدت بسبب التحريف كحال اليهودي والنصارى، ولهذا وصفهم الإسلام بالكفر والشرك ، فالتعايش معهم لا ينفي عنهم هذه الصفة، والتعايش معهم يقوم على أساس التعامل مع الأمر الواقع، وبما يمهد لفتح قنوات دعوتهم إلى الإسلام .
- وقد آثر الإسلام احترام آدميتهم استناداً إلى تكريم الله تعالى لبني آدم بعامة، فهم نظراء لنا في الخلق، كما أن احترامهم يفتح عتبة دعوتهم إلى الإسلام .
- وإذا أقر الإسلام احترام آدميتهم، فإنه أتبع ذلك بحقهم في تمتعهم بحقوقهم الفِطرية التي منحها الله تعالى لبني آدم ، كحقهم في الحياة وحقهم في التملك والسكن والعمل والتنقل فضلاً عن حريتهم الشخصية والدينية إلى غير ذلك .
- تعامل الإسلام بتسامح مع غير المسلمين، وهذا التسامح أكثر عمقاً مما جاء في الأدبيات الغربية في تعريف مبدأ التسامح، فهو إقرار شرعي بما لهم من حقوق، من دون أن يترتب على ذلك تهاون أو تساهل في غير موضعه، فالتسامح ممارسة عملية لحقوقهم المشروعة من دون أن يُضيق عليهم في حقوقهم هذه .
- لم يتحرج المسلمون في التعامل مع غير المسلمين في الجوانب الحياتية كافة ابتداءً بجواز التزوج بالكتابيات، ومروراً بالمجاملات الاجتماعية والتعاملات الاقتصادية .

---

[١٧١] نهاية المحتاج، الرملي، ٨ / ٥٠ .

[١٧٢] غير المسلمين في المجتمع المسلم، يوسف القرضاوي، ١٣ .

[١٧٣] الولاء والبراء في الإسلام ، محمد بن سعيد القحطاني ، ٣٥٣ .

- وضع الإسلام مبادئ عظيمة للعدل والمساواة، نعم في ظلها غير المسلمين بأفضل ما يكون، لم يفتقدوا في ظلها سوى عدم جواز اعتلائهم بعض المناصب ذات المساس الكبير بالوظيفة الدينية للدولة الإسلامية، أو ما يعرف بالمناصب السيادية .
- ولقد كفل الإسلام العيش الكريم لغير المسلمين، لا يختلفون فيه عن المسلمين، فذلك ما أقره الإسلام، ومارسه في التعامل معهم .

المصادر:

١. الأحاديث المختارة، الضياء المقدسي، تحقيق : عبد الملك بن دهش، مكتبة النهضة الحديثة (مكة المكرمة : ٢٠٠٠م).

٢. احترام الآخر في الإسلام، عبد السلام القريني، على الموقع : www.cmiesi.ma/com

٣. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ابن حبان، تحقيق : شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة (بيروت : ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م) .

٤. الأحكام الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين من منظور إسلامي، صدقية محمد علي الحج، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة النجاح الوطنية : ٢٠١٤م) .

٥. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق : مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة (بيروت : ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م) .

٦. الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م)

٧. الأحكام السلطانية، الماوردي، دار الحديث (القاهرة : د.ت) .

٨. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان، دار اليسر (القاهرة : ٢٠١٠م) .

٩. أخبار القضاة، وكيع، تحقيق : عبد العزيز المراغي، المكتبة التجارية الكبرى (القاهرة : ١٣٦٦هـ – ١٩٤٧م) .

١٠ . الإسلام والتسامح الديني، مالك مسلماني، على الموقع : muhammadanism.org

١١ . الإسلام والتعايش بين الأديان، عبد العزيز التويجري، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ط٢ (الرباط : ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م) .

١٢ . الإسلام والتفاهم والتعايش، هاني المبارك وشوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر ودار الفكر (بيروت –دمشق : ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م) .

١٣ . الأصول السياسية للتسامح الديني، هيثم مزاحم، على الموقع : www.almesbar.net

١٤ . الأموال، ابن زنجويه، تحقيق : مركز الملك فيصل (الرياض : ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م) .

١٥ . الأموال، أبو عبيد، تحقيق : خليل محمد هراس، دار الفكر (بيروت : د.ت) .

١٦ . البحث النفسي في الجامعة، بشير معمرية، المكتبة العصرية (الجزائر : د.ت) .

١٧ . بيان من أجل الديمقراطية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، ط٢ (بيروت : ٢٠٠٦م) .

١٨ . تاريخ الرسل والملوك، الطبري، دار التراث، ط٢ (بيروت : ١٣٨٧هـ) .

١٩ . التسامح في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، تعريب : محمد عاصم، على الموقع : habous.gov

٢٠ . التسامح والتعصب في فكر رواد عصر النهضة، محي الدين اللاذقاني، علة الموقع : archive.aawsat.com

٢١ . التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، صالح بن عبد الرحمن الحصين، المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد (المدينة المنورة : ١٤٣٥هـ – ٢٠١٣م) .

٢٢ . التعايش السلمي في ضوء عقيدة الولاء والبراء، توفيق بن كمال طلس، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع) ع١٤ أكتوبر ٢٠١٥م .

٢٣ . التعايش في ظل الاختلاف، مجموعة باحثين، على الموقع : www.iraqdemocracypaper.org

٢٤ . التعددية الدينية ومنطق التعايش، ملف بحثي، على الموقع : www.mominuun.com

٢٥ . التعددية العقائدية وموقف الإسلام منها، يوسف بن محمد القحطاني، دار التدمرية (الرياض: ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م)

٢٦ . التعريفات، الجرجاني، تحقيق : جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت : ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) .

٢٧ . تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة : ١٩٩٠م) .
٢٨ . تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، تحقيق : عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة (بيروت : ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م) .
٢٩ . جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق : أحمد محمد، مؤسسة الرسالة (بيروت: ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م).
٣٠ . جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، تحقيق: حمدي السلفي، عالم الكتب (بيروت: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م).
٣١ . الجهاد في الإسلام، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر (دمشق : ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م) .
٣٢ . حاشية البجيرمي على شرح المنهج، البجيرمي، مطبعة الحلبي (د.م : ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م) .
٣٣ . حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة : عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي (القاهرة : د.ت) .
٣٤ . حقوق أهل الذمة، أبو الأعلى المودودي (سلسلة كتاب المختار) .
٣٥ . الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط٣ (بيروت : ١٩٨٤م)
٣٦ . حل النزاعات بين الأديان، معهد السلام الأمريكي (واشنطن : ٢٠٠٨م) .
٣٧ . الخراج، أبو يوسف، تحقيق : طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية (القاهرة : د.ت) .
٣٨ . الخراج، يحيى بن آدم، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط٢ (القاهرة : ١٣٨٤هـ) .
٣٩ . الخصائص الكبرى، السيوطي، دار الكتب العلمية (بيروت : د.ت) .
٤٠ . الدولة الإسلامية بين الدينية والمدنية، يوسف صالح الفليتي، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الإمام الأعظم : ١٤٣٥هـ – ٢٠١٤م) .
٤١ . رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، دار الفكر، ط٢ (بيروت : ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م) .
٤٢ . زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، تحقيق : شعيب الارناؤوط وعبد القادر الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١٤ (بيروت : ١٤٠٧هـ) .
٤٣ . السلسلة الصحيحة، الألباني، باعتناء : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، ط٢ (الرياض : ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م) .
٤٤ . سُنن ابن ماجة، ابن ماجة، باعتناء أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، مكتبة المعارف ، ط٢ (الرياض : ٢٠٠٨م)
٤٥ . سُنن أبي داؤد، أبو داؤد، تحقيق : محمد محي الدين، المكتبة العصرية (صيدا : د.ت) .
٤٦ . سُنن الترمذي، الترمذي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي (بيروت : د.ت) .
٤٧ . السُنن الصغير، البيهقي، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي ، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي : ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م) .
٤٨ . السيرة النبوية، ابن كثير، تحقيق : مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة (بيروت : ١٣٩٥هـ – ١٩٧٦م) .
٤٩ . السيرة النبوية، ابن هشام، مكتبة المنار (بيروت : ١٤٠٩هـ) .
٥٠ . الصحوة الإسلامية، ابن عثيمين، إعداد : علي أبو لوز، دار المجد (الرياض : ١٤١٤هـ) .
٥١ . صحيح الأدب المفرد، البخاري، تحقيق : الألباني، دار الصديق (د.م : ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) .
٥٢ . صحيح البخاري، البخاري، تحقيق : محمد زهير الناصر، دار طوق الحمامة (د.م : ١٤٢٢هـ) .
٥٣ . صحيح مسلم، مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي (بيروت : د.ت) .
٥٤ . الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر (بيروت : ١٣٧٦هـ) .
٥٥ . عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي (بيروت : د.ت) .
٥٦ . غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، على الموقع : www.al-mostafa.com
٥٧ . فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، باعتناء : محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة (بيروت : ١٣٧٩هـ)
٥٨ . الفتوحات الإسلامية والتسامح الديني، عبد الرؤوف سنو، على الموقع : www.aldelraaufinno.com
٥٩ . فتوح البلدان، البلاذري، دار ومكتبة الهلال (بيروت : ١٩٨٨م) .
٦٠ . فتوح مصر والمغرب، ابن عبد الحكم، مكتبة الثقافة الدينية (د.م : ١٤١٥هـ) .
٦١ . الفكر العربي الإسلامي، عادل العوا، المنظمة العربية للثقافة (تونس : ١٩٨٧م) .
٦٢ . في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط١٧ (القاهرة : ١٤١٢هـ) .
٦٣ . قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف بخيت وآخرون، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية : ٢٠٠٦م).

٦٤ . كنز العمال، المتقي الهندي، تحقيق، بكري حياني وصفوة، مؤسسة الرسالة (بيروت: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م)
٦٥ . لسان العرب، ابن منظور، دار صادر (بيروت : ١٤١٤هـ) .
٦٦ . مبدأ احترام الكرامة الإنسانية، فواز صالح، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م٢٧ ع ١ (٢٠١١م)
٦٧ . المبسوط، السرخسي، دار المعرفة (بيروت : ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م) .
٦٨ . مجموع الفتاوي، ابن تيمية، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد (المدينة المنورة : ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م) .
٦٩ . محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ابن المبرد الحنبلي، تحقيق : عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن (المدينة المنورة : ١٤٣٠هـ – ٢٠١٠م) .
٧٠ . مراتب الإجماع، ابن حزم، دار الكتب العلمية (بيروت : د.ت) .
٧١ . مسند أبي يعلى، أبو يعلى الموصلي، تحقيق : حسين سليم أحمد، دار المأمون للتراث (جدة: ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م)
٧٢ . مسند الشهاب، القضاعي، تحقيق : حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، ط٢ (بيروت : ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م) .
٧٣ . المصباح المنير، الفيومي، المكتبة العلمية (بيروت : د.ت).
٧٤ . المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق : حبيب الله الأعظمي، ط٢ (بيروت : ١٩٨٣م) .
٧٥ . معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر وآخرون، عالم الكتب (بيروت : ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م) .
٧٦ . معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الفكر (بيروت : ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م) .
٧٧ . المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الفكر (بيروت : د.ت) .
٧٨ . المغني، ابن قدامة، مكتبة القاهرة (القاهرة : ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨٧م) .
٧٩ . مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار القلم والدار الشامية (دمشق –بيروت : ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م)
٨٠ . مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع (تونس : د.ت) .
٨١ . مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر التومي الشيباني، الدار العربية للكتاب (تونس : ١٩٩٠م) .
٨٢ . منهاج المسلم، أبو بكر الجزائري، مكتبة الإيمان (المنصورة : د.ت) .
٨٣ . من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، دار الوراق والمكتب الإسلامي (بغداد : ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م) .
٨٤ . موسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان، ترجمة : عادل الهراوي وسعد مصطوح، مكتبة الفلاح (الكويت : ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م) .
٨٥ . النشاط الاقتصادي لغير المسلمين، صالح شريف كميل، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، م١٥ (٢٠٠١م) .
٨٦ . نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، تحقيق : محمد عوامة، مؤسسة الريان (بيروت : ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م) .
٨٧ . نظرية الإسلام وهديه في السياسة، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة (بيروت : ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م) .
٨٨ . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، دار الفكر (بيروت : ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م) .
٨٩ . نهج البلاغة، الشريف الرضي، تحقيق : محمد عبدة، دار الحديث (القاهرة : ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م) .
٩٠ . الهادي إلى لغة العرب، حسن الكرمي، دار لبنان (بيروت : د.ت) .
٩١ . الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، زكي البلاد، دار الصفوة (بيروت : ١٤١٥هـ)
٩٢ . الوسائل الاقتصادية في التعايش مع غير المسلمين، صبحي افندي الكبيسي وعبد الله حسن الحديثي، مجلة مداد الآداب، ع٣ .
٩٣ . الولاء والبراء في الإسلام، محمد سعيد القحطاني، دار طيبة (الرياض، د.ت) .
٩٤ . اليسر والسماحة في الإسلام، محمد بن عمر بازمول، على الموقع : www.subulslam.com



IRAQI ACADEMY OF SCIENCES' JOURNAL

Quarterly Journal – Established on 1369H- 1950

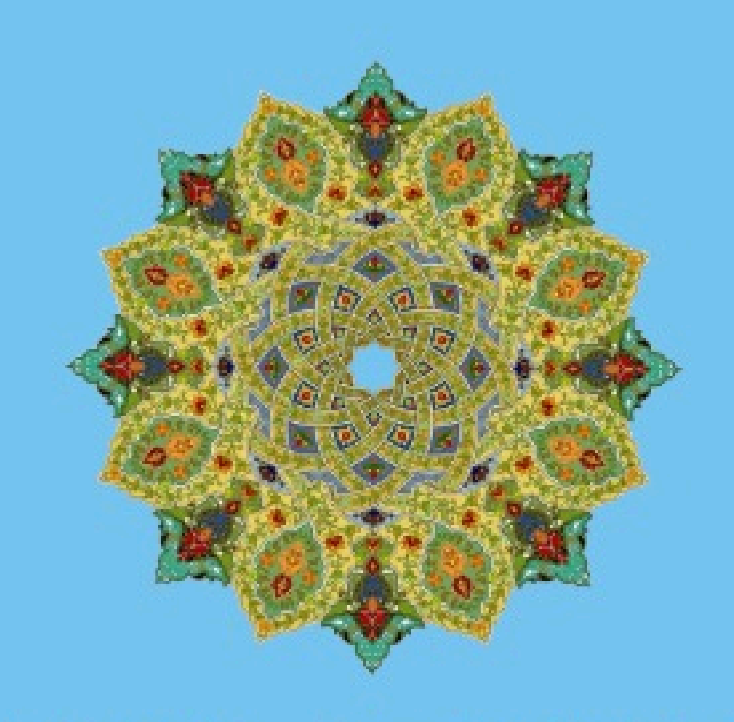
No. 3

Vol. 70

Muharram 1445H
August 2023



IRAQI ACADEMY OF SCIENCES' JOURNAL



QUARTERLY JOURNAL - ESTABLISHED ON 1369H/ 1950
NO (3) - VOL (70)
August 2023 A.D / Muharram 1445 H

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق الوطنية
بغداد(١٦٦) لسنة(١٩٧٤م)